El Autor

Juan Antonio Widow Antoncich, nació en Valparaíso en 1935. Cursó estudios de Filosofía en su Chile natal, doctorándose en 1968 en la Universidad de Madrid con una tesis sobre "La cuarta vía de Santo Tomás", dirigida por el profesor Antonio Millán Puelles, uno de los grandes filósofos de lengua española del siglo XX. Profesor titular de "Metafísica y Filosofía Política" en la Universidad Católica de Valparaíso, su quehacer intelectual ha venido marcado por la dedicación a ambas disciplinas, esto es, como cultor al mismo tiempo de la filosofía teorética y práctica. Su gran maestro, en todos los terrenos, fue el padre Osvaldo Lira, de los Sagrados Corazones, personalidad que llena los últimos dos tercios del siglo veinte chileno, y que fue el reiniciador de la tradición hispánica en su país. De ahí que, más allá de su actividad académica, en la que ha destacado con la dirección de la revista *Philosophica*, desaparecida con la jubilación de nuestro autor de su cátedra de Valparaíso, Widow sea un punto de referencia de cuantas iniciativas tocan al tradicionalismo político hispánico. Más aún, hombre pacífico aunque fuerte, en momentos bien difíciles para su patria animó la empresa de resistencia a la revolución marxista, con la fundación de la revista *Tizona*, y ha seguido imperturbable luego su combate frente a la revolución liberal con su palabra y su pluma. *El hombre, animal político*, es buena muestra de la amplitud de sus saberes filosófico-políticos y de la solvencia de sus fundamentos metafísicos y teológicos.

JUAN ANTONIO WIDOW

EL HOMBRE, ANIMAL POLÍTICO

El orden social: principios e ideologías





ASOCIACIÓN
PRO-CULTURA
OCCIDENTAL, A.C.
Guadalajara, Jalisco, México

Nueva Hispanidad
Académica
Buenos Aires - Argentina

Hecho el depósito que ordena la ley
Buenos Aires - Agosto de 2002
(Impreso en la Argentina)
I.S.B.N.: 987-1036-19-1

WEB-SITE: www.nuevahispanidad.com

EN ARGENTINA: San Martín 5286
M5528DOZ - Chacras de Coria
Provincia de Mendoza - República Argentina
T.E.: [054] (0261) 496-0441 FAX: [054] (0261) 420-3929
argentina@nuevahispanidad.com
editorialnh@tutopia.com

EN ESPAÑA: Romanzanedo, Urbanización Vista Sur, Chalet 2
CAMARGO - (39600) Cantabria - España
Tel./ Fax: [0034] 942 25 92 44
editorial@nuevahispanidad.com

Realización de interior: MARIELA PITHOD
Realización de tapa: FÉLIX DELLA COSTA

Ilustración de tapa:

Justiniano y Teodora, *La Corte de Justiniano*
mosaico de San Vital, Rávena

«Es, pues, manifiesto
que la ciudad es algo natural y que el hombre
es por naturaleza animal político».

«...Así como el hombre perfecto
es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia
es el peor de todos».

ARISTÓTELES, *Política* I, 2

«A la memoria
del Padre Osvaldo Lira,
del Padre Julio Meinvielle
y de Carlos Alberto Sacheri».

Prólogo
a la tercera edición
(primera edición argentina)

HAN PASADO diecisiete años desde que se publicó la primera edición de este libro. Tiempo en el cual hay cosas que cambian, tanto en el interior de las personas cuanto en el mundo externo. El cambio, sin embargo, y a pesar del valor intrínseco que le atribuyen muchos, como si hubiese una realidad intrínseca en el cambio, permite apreciar lo que perdura. Es esto lo que importa: es lo que me importa hacer ver y estimar al publicar esta tercera edición de El hombre, animal político.

He corregido algunos de mis juicios sobre los temas que aquí se exponen. O, quizás, más que los juicios, he rectificado el uso de algunos términos, con lo cual, espero, se hayan precisado y aclarado los conceptos. En particular -y éste es el cambio más importante en relación con lo expuesto en las dos ediciones anteriores-, he rectificado el uso de los términos autoridad *y* potestad. *He aprendido de don Álvaro d'Ors, y gracias en parte a la polémica que, respecto de estas nociones, con él sostuve en las páginas de la revista* Philosophica, *que en ningún caso pueden usarse estos términos como equivalentes, y que por lo mismo son distintas las funciones de autoridad y de potestad*

en la vida social. Hay puntos, en lo que toca a esta discusión, en que se mantiene la discrepancia -por ejemplo, en lo que se refiere a la separación *por principio, y no solamente distinción, de ambas funciones-, pero creo que lo que debo a don Álvaro es de mayor peso que aquello en que aún disentimos. Los cambios introducidos en el texto al tenor de esta necesaria rectificación afectan principalmente al capítulo tercero de la primera parte y al tercero de la segunda.*

Además, se ha tratado de poner más claridad en la explicación de algunas nociones, en especial en la tercera parte, en que se trata acerca del orden económico, que es, por cierto, entre los temas tratados en el libro, el que ofrece mayores posibilidades de ampliación, sobre todo en lo que toca a la aplicación de principios y normas a la compleja realidad de la economía moderna. Es algo que está aún pendiente, y que es materia para otro libro, que espero tome forma pronto.

Por último, era necesario escribir otro capítulo referente a las ideologías, pues hay una general impresión de que el panorama de los sistemas ideológicos ha cambiado sustancialmente desde la desaparición de la Unión Soviética, acontecimiento posterior a la publicación de la segunda edición de este libro. De ahí que aparezca el capítulo octavo de la cuarta parte, ausente en las ediciones anteriores. Es breve lo que había que decir respecto de tal cambio, pero era necesario decirlo.

Esta primera edición argentina me pone en la huella de queridos maestros y amigos que han tratado estos temas con autoridad y profundidad ejemplares. Mi intención es seguir esa huella y ser fiel a lo que ellos enseñaron y a la amistad con que me honraron. Nombro sólo a los que nos han dejado: el Padre Julio Meinvielle y Carlos Alberto Sacheri. Quiero que a su memoria -junto a la del Padre Osvaldo Lira, que es el que sembró en Chile lo que ellos sembraron en Argentina- esté dedicada esta primera edición argentina de El hombre, animal político. *Que, tal como todos ellos lo enseñaron y lo practicaron, la virtud política por excelencia, el patriotismo, la antigua* pietas, *siga siendo lo que mantenga, en estos tiempos tan difíciles, la lumbre y la vitalidad de nuestras patrias.*

Viña del Mar, *en la fiesta de la Asunción de la Santísima Virgen María,* 2001.

Prólogo
a la primera edición

Es usual, en nuestros días, que se aborden los temas sociales y políticos sin tener ningún cuidado por la precisión conceptual ni por el rigor del raciocinio. Son temas sobre los cuales campea la «opinión personal», liberada de normas intelectuales. Cualquiera se siente con dominio en estos campos, y cada cual dictamina, dogmatiza y «dialoga» sobre la base de posiciones tan carentes de sustancia inteligible cuanto intransigentes y cerriles. Y, en cambio, esos mismos que, con plena soltura y seguridad, lanzan juicios sobre el fin del hombre, sobre el orden social, sobre la autoridad, sobre la religión, sobre las formas políticas, etc., son extremadamente respetuosos y hasta obsecuentes frente a la «ciencia», o frente a las normas técnicas aplicables a la fabricación de cualquier artilugio.

Uno de los problemas cuya respuesta se intenta dar en esta obra es el de cómo se ha llegado a esta situación irracional. En todo caso, parto del supuesto de que éstos -la vida del hombre en sociedad, y lo relativo al fin y al orden propios de cada una de las sociedades naturales- son temas que, mucho más que otros, requieren estudio, capa-

cidad de discernimiento y análisis, dominio de la pasión y, sobre todo, amor a la verdad.

Atendiendo al contenido y a la dimensión de las cuatro partes del libro, podría haberse considerado otra división básica, entre la realidad y la ideología. Son éstas, en efecto, las alternativas fundamentales a las cuales se enfrenta el hombre contemporáneo. Lo más grave es que la generalización de la mentalidad ideológica, característica de nuestro tiempo, impide a muchos descubrir siquiera la existencia de la alternativa, pues no se dan cuenta de que el orden natural de la vida humana no es otro sistema ideológico, otro esquema a priori *que moldea la inteligencia del sujeto antes de que sea fecundada por lo real. Esa mentalidad es la enajenación de la inteligencia: curar a alguien de la paranoia ahí implicada es extremadamente difícil, pues el que ha perdido la capacidad de juicio vive en función de su sucedáneo, de la prótesis intelectual implantada para hacer desaparecer el órgano natural. Mostrar el contraste entre esa mentalidad y el verdadero conocimiento, lograr que se descubra cómo la actitud ideológica aniquila en los hombres el sentido de lo real, anulando las posibilidades concretas de ordenar la sociedad sobre bases estables, es una de las metas propuestas al redactar estas páginas.*

El orden y el método de la exposición de los diversos temas se han ceñido a un objetivo pedagógico. No se ha escrito esta obra pensando en sabios y especialistas, sino en quienes quieran introducirse en el estudio del orden social humano, y en los que requieran de un texto para enseñar estas materias. Se ha evitado, por ello, entrar a un análisis exhaustivo de los problemas, procurando en cambio plantearlos y responderlos con claridad, la cual, si se ha conseguido, no elimina, ciertamente, la dificultad intrínseca de muchos de los puntos tratados. También se ha evitado esgrimir argumentos de autoridad, sin que esto suponga ignorar su validez ni la necesidad que de ellos hay para emprender sobre bases confiables un estudio serio: en las bibliografías correspondientes a cada una de las cuatro partes se señala en primer término las fuentes a las cuales se puede recurrir con ese objeto. Por último, y por las mismas razones, se han reducido al máximo las citas y las referencias, reservando las notas al pie de pá-

gina para los fines imprescindibles de indicar las fuentes de las doctrinas expuestas, particularmente las de las concepciones ideológicas.

La bibliografía comprende obras que han sido utilizadas para el estudio de los distintos temas y que he estimado que pueden servir a quienes quieran ahondar en ellos. No es una bibliografía exhaustiva, ni mucho menos. De los títulos citados, muchos se refieren a más de uno de los cuatro apartados -fundamentos, orden político, orden económico y sistemas ideológicos-, pero se les ha incluido sólo en uno de ellos, para evitar repeticiones.

Al terminar un libro quedan pendientes deudas de gratitud. Las mías son, primeramente, con los alumnos a quienes he explicado estas materias, cuyo interés ha sido el estímulo más fuerte para buscar un mejor entendimiento y una enunciación más clara. También estoy en deuda particularmente con Fernando González Celis (Q.E.P.D.) pues sin su personal interés y su cordial insistencia estas páginas no habrían sido publicadas. Por último, también tengo deuda de gratitud con mi hermano Andrés, a cuya paciencia cultivada en la lectura de los originales debo varias indicaciones que se han traducido en correcciones y nuevas redacciones, para beneficio tanto del autor como de los lectores.

JUAN ANTONIO WIDOW
Viña del Mar
19 de mayo de 1984.

Atendiendo al contenido y a la dimensión de las cuatro partes [illegible]

[illegible] *de humano no es otro sistema ideológico* [illegible]

[illegible]

El [illegible] *y el método de la exposición* [illegible]*. No se ha escrito esta obra pensan-* [illegible]*listas, sino en quienes quieran introducirse en el estudio del orden social humano, y en los que requieran de un texto para enseñar estas materias. Se ha evitado, por ello, entrar a un análisis exhaustivo de los problemas, procurando en cambio plantearlos y responderlos con claridad, la cual, si se ha conseguido, no elimina, ciertamente, la dificultad intrínseca de muchos de los puntos tratados. También se ha evitado esgrimir argumentos de autoridad, aunque esto suponga ignorar su validez ni la necesidad que de ellos hay para emprender sobre bases confiables un estudio serio: en las bibliografías correspondientes a cada una de las cuatro partes se señala en primer término las fuentes a las cuales se puede recurrir con ese objeto. Por último, y por las mismas razones, se han reducido al máximo las citas y las referencias, reservando las notas al pie de pá-*

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTOS

I
Persona y Sociedad

1. La sociabilidad humana

No se ha tenido noticia de la existencia de ningún individuo humano que haya podido vivir totalmente privado de vínculos con otros hombres. Por esto, para entender qué es la sociedad humana y por qué existe, hay que partir de la evidencia, de la observación de la realidad. Es falsa la perspectiva que toma como punto de referencia la idea de un ser completo y autónomo, desde el cual se tiendan los lazos hacia otros entes autónomos que le son semejantes. La sociedad no es una especie de mosaico logrado mediante la yuxtaposición armoniosa de sus partes, teniendo éstas una existencia anterior a la obra resultante, e independiente de ella. Salvo Adán, no se sabe de hombre que haya tenido una existencia anterior a los vínculos que lo unen con los otros. Salvo Adán, todo hombre ha venido a la existencia a causa de otros, estando así vinculado a ellos por el hecho mismo de existir, y no por alguna decisión suya posterior.

La generación del hombre es ya un hecho social, y es de algún modo la raíz de todos los otros. Hay una sociedad de dos,

de la cual se engendra un tercero, y éste depende de aquéllos no sólo en su generación, sino en la adquisición o formación progresivas de las capacidades que, a su vez, van perfeccionando en él la índole de sus relaciones con los demás, dándole el sello de lo humano. De este modo, la vinculación social comprendida en la generación de cada hombre, subsiste en el tiempo, pues el individuo sólo puede actualizar sus potencias, haciéndose de los hábitos que han de configurar su personalidad, en virtud de su relación de dependencia con otros hombres. Los casos que se cuentan de niños criados entre animales, comprueban que las capacidades que se desarrollan son solamente aquéllas cuya actualización está provocada en forma directa por el medio activo, es decir, por los que, poseyendo ya esos hábitos, actúan de acuerdo a ellos en contacto directo con el aprendiz: esos niños, en efecto, no han desarrollado sino sus potencias animales.

El individuo humano tiene, por cierto, desde su misma concepción, una naturaleza completa y perfectamente definida, la humana. Pensar de otro modo sería afirmar que en algún momento de su existencia no es esencialmente lo que es, o que en el decurso de ella deviene otro, en absoluto diverso al que era antes. Lo que es este ente llamado hombre, desde que comienza a ser con unidad distinta a la de su madre y a la de todo lo demás, es eso, hombre, no ameba, ni mono, ni hipopótamo, ni ángel. Y lo que se desarrolla en él a lo largo de todo el proceso de su vida es algo que ya existía germinalmente en esa naturaleza concreta e individual, del mismo modo como la semilla de un árbol es ya de alguna forma lo que va a ser ese árbol una vez crecido y desarrollado.

2. Naturaleza e Individuo

Hay, pues, dos aspectos distintos, y no se puede caer en la tentación de creer que se salva la importancia de uno dismi-

nuyendo la del otro: lo que hay que ver es cómo se relacionan entre sí. Por una parte, la naturaleza humana está completamente definida desde que el individuo es engendrado, no *se hace* hombre -en el sentido estricto del término- gracias a los otros hombres, ni debe a la sociedad, en absoluto, que su naturaleza humana sea esencialmente lo que es. Por otra, todo lo que puede llegar a ser, incluso el mismo comenzar a existir individual, lo logra sólo por su dependencia de otros.

El hombre es persona. Esto significa que goza del modo de ser propio de lo que, por su realidad espiritual, tiene conocimiento y dominio de sí, de lo cual deriva el tener una conducta cuya causa determinante está en el interior de cada sujeto. Es persona en razón de su naturaleza, la cual no es definida por la sociedad ni está sometida, en lo que son sus rasgos esenciales, al cambio ni a las contingencias del existir temporal. Pero no es una persona perfecta, y el dominio que puede ejercer sobre sí no es completo. Desde luego, ningún hombre ha inventado su propia naturaleza, ni la ha elegido, ni ha decidido existir, ni realiza de una manera total, plena y excluyente su especie. Todo esto significa limitación: por esto, si bien no es limitadamente hombre, en su existencia concreta está sujeto a todas las condiciones que le impone el hecho de serlo.

En el orden esencial no hay, pues, grados ni condicionamientos, pero sí los hay en el de la existencia: si ningún hombre recibe de otros hombres su determinación esencial, al modo como la piedra recibe del escultor su forma, recibe sin embargo, aunque no de una manera pasiva como la piedra, todas las perfecciones a las cuales puede aspirar en razón de ser hombre. Las recibe de la sociedad, o más bien el recibirlas -y el darlas, es decir el comunicarlas- constituye el vivir mismo de la sociedad. La dignidad propia de la persona humana es en su raíz un atributo natural, no derivado de contingencias, pero por ser una dignidad participada, implica, respecto de su sujeto, necesario sometimiento a una ley: la que emana de su propia naturaleza.

Esto significa que los actos por los cuales los hombres se ponen en relación unos con otros no son «libres», en el sentido que se suele dar modernamente a esta palabra, el de ausencia de toda necesidad proveniente del fin. Por el contrario, hay necesidad en muchos de estos actos, y principalmente en los decisivos; necesidad que se hace presente, sin embargo, no como determinación o condicionamiento extrínsecos de la conducta humana, sino como obligación, es decir en cuanto debe ser asumida interiormente como motivo de dichos actos. Hay, por ejemplo, una necesidad en la conducta de la madre, que se hace presente en el hijo: la de que éste sobreviva y se forme como hombre. La madre puede desentenderse de esta necesidad, que no es estrictamente suya, si se quiere entender por esto lo que pertenezca al puro ámbito individual; si esto sucediera, sin embargo, de esa madre se diría con justicia que es desnaturalizada. En otras palabras, como el mismo lenguaje ordinario lo revela, hay una obligación planteada por la naturaleza: ésta no se identifica con la pura individualidad del sujeto, sino que se participa, se comunica, siendo esta comunicación, en su aspecto activo, existencial, lo que constituye el vivir en sociedad.

3. Dependencia entre los hombres

En las relaciones entre hombres hay un uso de unos por otros, uso que es absolutamente necesario para su supervivencia y perfección. La palabra evoca, por cierto, la acción subordinada de un instrumento cuya razón de ser es sólo servir para el fin particular para el que se le destina: éste es el uso del cuchillo por el carnicero o del pincel por el pintor. El uso de un hombre por otro es, en cambio, como el de la madre por el hijo: comprende la relación de medio a fin (la madre es un medio necesario para la supervivencia y la formación del hijo), pero el bien que se busca como fin es un bien propio del medio

(el bien del hijo, por ser humano y de ese individuo, es propio de la madre), y, además, compete al medio, en este caso, disponerse por sí mismo a serlo. Lo propio del hombre no es ser usado, pasivamente, sino ponerse activamente en disposición de serlo, es *servir*. Es la madre la que, de una manera activa, voluntaria, libre, se da al hijo para que éste pueda vivir de ella, y de esta índole son todas las relaciones fundamentales entre hombres. Cada uno, al cumplir con sus obligaciones naturales, necesariamente ha de servir a otros, tomados en común o particularmente. Si existe sociedad humana, es gracias a esto.

Hay que observar aquí que si se concibe al individuo humano como un absoluto, como fin y no medio, como libre o independiente de toda necesidad moral, es inevitable la consecuencia de considerar cualquier relación con otro como un servirse de él, como un usar que es conveniente sólo en razón de los fines o intereses privados del primero. Desde esta perspectiva, no hay otra comunicación posible que la que se produce entre un sujeto y un instrumento útil. Si no hay más que esos intereses privados, toda relación ha de ser en función de ellos, y por tanto los otros hombres no pueden pasar de ser medios, contingentes y prescindibles, ordenados a alcanzar un bien que les es siempre ajeno. Como tendremos que ver más adelante, en esta misma afirmación de la primacía absoluta del bien individual, de la libertad como principio primero de toda relación entre hombres, va encerrada su misma negación práctica. Y es un hecho comprobable por la experiencia, el de que una sociedad empieza a corromperse cuando en ella los hombres piensan más en servirse de los otros que en servirlos.

4. Primacía de la Sociedad o de la Persona

¿Qué es, entonces, lo primero, la persona o la sociedad? Esta es una cuestión muchas veces planteada, y mal planteada.

Hay una confusión de planos, debida por lo general a una intervención de la imaginación ahí donde sólo puede desenvolverse bien la inteligencia. Por cierto, en el orden entitativo u óntico es primero la persona individual, pues ésta goza de subsistencia, y la sociedad no. De esto, sin embargo, se ha sacado equivocadamente la conclusión de que la primacía de la persona es absoluta, y que por consiguiente la sociedad, en el orden moral o práctico, es únicamente el medio para que aquélla alcance sus fines propios. Como reacción, por otra parte, e intentando evitar las consecuencias nocivas que esta tesis tiene para la pervivencia de la sociedad, se ha concebido a ésta como si fuese un todo substancial, cuyos elementos o partes integrales serían los individuos, y que tendría vida propia, autónoma, regulada por leyes de índole biológica, semejantes a las que rigen la vida de los organismos vegetales o animales.

Una de las premisas más reiteradas para sostener la primacía de la persona sobre la sociedad, es aquélla en que se afirma que no se puede subordinar un ser substancial a un ser accidental, por ser aquél ontológicamente superior. En este argumento es donde juega su papel ilegítimo la imaginación: se piensa en un ser substancial y en un ser accidental como si fuesen dos entidades físicamente diversas, una superior a la otra (algo así como: aquí está el individuo, ente subsistente, y ahí el conjunto de relaciones entre individuos al cual llamamos sociedad, ¿cómo podría concebirse la subordinación del individuo a ese conjunto de relaciones?).

Si fueran físicamente diversas ambas entidades, es decir, si la sociedad, como ente accidental, tuviese una existencia ajena a la existencia de los hombres que la integran, tendría quizás sentido argumentar así. Pero eso es ininteligible, si pensamos qué significa ser substancia y qué ser accidente: ningún accidente tiene entidad diversa a la entidad de la substancia a la cual pertenece, pues su realidad es la realidad de la substancia, a la cual simplemente modifica o determina. No hay di-

versidad entitativa entre la manzana y su color, entre un individuo y su estatura, entre una mujer y la relación de maternidad que la une con su hijo. Además, hay que tener en cuenta que la perfección de un sujeto consiste en un desarrollo o despliegue de su ser accidental: la sabiduría es la perfección del sabio, el arte la del artista, la dureza la del acero, la virtud moral la del hombre; por lo cual puede afirmarse, sin temor a caer en aberraciones, que el hombre debe ordenarse a la virtud, o que el sabio tenga a la sabiduría como fin de su existencia, pues ni la virtud ni la sabiduría son realidades ajenas o inferiores a la realidad del hombre que es virtuoso y sabio.

Por otra parte, son muchos y diversos los accidentes que pueden determinar a un sujeto. Algunos lo perfeccionan sólo bajo un aspecto particular, como la dimensión mayor o menor de un animal, por ejemplo; otros son perfecciones en un sentido más profundo y universal, como la sabiduría de un hombre. Puede suceder, además, que la adquisición de una perfección implique otras determinaciones, que se den de un modo consecuente y subsidiario, como la sabiduría de un hombre le implique tener relación con otros sabios: lo que se busca como fin principal, no obstante, es la sabiduría, lo cual hace que la relación buscada subsidiariamente no sea cualquiera, sino con los sabios.

Esto ocurre en toda sociedad humana: el hombre tiene como fin principal su perfección de hombre, que es un fin común a todo miembro de su especie; además, por no agotar el individuo humano esta especie, las formas que puede tener tal perfección en otros rebasan sus posibilidades de realización en un individuo. El hombre constituye sociedad al buscar una perfección que es por naturaleza común a él y a los otros, y al participar, mediante la comunicación con esos otros, de los distintos modos de la perfección humana que en él, individualmente, no existen ni pueden existir. La sociedad es, pues, un converger ordenado de las personas a su perfección común, y un complementarse ellas en la comunicación mutua

de las diversas y multiformes participaciones particulares de esa perfección. Es en este sentido en el cual la sociedad prima sobre la persona, subordinándose ésta de modo natural a aquélla por estar ahí su perfección.

La persona tiende a su perfección -cualquiera sea el aspecto que de ésta se considere- para *participar* de ella. Precisamente por esto, tal tendencia es fundamento de un orden social, es el principio de la convergencia de muchos hacia un fin, de la unión de diversas personas en la participación de la misma perfección. Por esto, la sociedad es siempre un *todo* del cual la persona es *parte*; y el todo prevalece siempre sobre sus partes: en el orden de la perfección natural, la sociedad política es superior a sus miembros, y si bien éstos tienden también a otra perfección, la sobrenatural, en razón de la cual no están en todo sometidos a aquélla, esta tendencia los constituye a su vez en partes de otra sociedad, la Iglesia, que en este orden también tiene primacía sobre sus miembros. Esto se puede decir, absolutamente, de cualquier sociedad de hombres, aunque se ve con mayor claridad en la sociedad política y en la sociedad sobrenatural, por ser éstas perfectas como sociedades, es decir, por pertenecer a ellas la persona en razón de todo lo que es, y no sólo bajo un determinado respecto o dimensión de su existencia.

Pretender que la persona no sea, en estricto sentido, parte de la sociedad que integra, implica sostener que es ésta -las demás personas- la que debe subordinarse a aquélla para servirla y vivir en función de sus fines particulares. Es totalmente impropio, por esto, afirmar que la sociedad es para la persona, pues, aunque el fin de la sociedad es, en efecto, el bien de la persona, este bien es universal y comunicable, no circunscrito por tanto a ninguna forma individual o particular de participación.

La sociedad, por consiguiente, considerada en su relación a quienes la componen, no es sólo un *todo integral*, en el sentido de que sus miembros sean sólo partes cuantitativamente dife-

rentes: aunque la sociedad es una suma de hombres, no lo es esencialmente, por cuanto no está definida como mera agregación de individuos: las personas que, por ejemplo, coinciden en un ascensor, por muy apretadas que vayan, no constituyen por ello sociedad; pero si el ascensor se descompone y queda detenido entre dos pisos, puede empezar a haberla, si los afectados se organizan entre sí para ver el modo de salir del encierro.

La sociedad es lo que se denomina un *todo potestativo*, pues sus partes realizan de diversa forma la perfección que potencialmente radica en la naturaleza humana: es este bien o perfección el principio del orden social; si se prescinde de ello, no hay verdadera sociedad, y no hay por lo mismo nada que obligue a las partes respecto del todo. Cuando hay verdadera sociedad, por tanto, la relación de las partes con respecto a ella es la que hay entre quien participa y lo participado, habiendo siempre primacía natural de esto sobre aquél. Es un todo potestativo *moral* -no sustancial, obviamente, como lo es un organismo vivo- constituido por la operación de las partes en orden al fin común.

5. Qué es la Sociedad

Está claro, pues, que la sociedad no es un mero conjunto de individuos, y que por lo mismo su naturaleza no es lo que éstos por sí libremente determinen. Tampoco es algo así como un modelo, constituido por la suma de relaciones entre individuos y abstraído de aquello en que se fundan tales relaciones. La sociedad humana no es una abstracción: por esto, no existe *la* sociedad, única y uniforme. Existen diversas sociedades, formalmente diferentes según los distintos aspectos de la perfección del hombre a los cuales se ordenan. También están diversificadas por las modalidades concretas (idiosincrasia, costumbres, tradiciones, etc.) que asumen.

Entre las sociedades diferenciadas formal o específicamente, la primera es *la familia*, raíz de todas las otras, en el sentido de que éstas de ella proceden, como su derivación (las sociedades de tipo *gremial* o profesional), su complemento (las de tipo *local*, como el ayuntamiento -de familias-, el pago o la región) o su perfección (la sociedad *política*). En la familia la persona se forja, adquiriendo las virtudes y costumbres básicas que le dan su sello; desde la familia, proyectando el carácter moral allí adquirido mediante el ejercicio de determinadas actividades u oficios, constituye las sociedades gremiales, entendiéndose como tales a todas las que se forman para alcanzar, de modo organizado, los objetivos propios de alguna actividad o trabajo: son de esta especie, por ejemplo, una empresa económica, una universidad, un colegio profesional o un cuerpo armado.

Al unirse cierto número de familias para procurar en conjunto y mediante colaboración mutua ciertos bienes que son necesarios para cada una de ellas, como enseñanza escolar, seguridad ante ciertos peligros, medios para el cuidado de la salud, aprovisionamiento de alimentos y otros recursos, etc., se constituyen las sociedades llamadas municipios o ayuntamientos; éstos, a su vez, al poseer entre sí intereses comunes y estar unidos por las mismas tradiciones y costumbres, forman sociedades más amplias -cuyas dimensiones pueden variar dentro de una gama muy grande-, pertenecientes todas a la especie de sociedad local.

Por último, está la sociedad natural completa y perfecta, la que comprende a todas las otras al modo como el cuerpo vivo comprende sus órganos: su unidad es el resultado de la vitalidad de aquéllas, pero no es un mero conglomerado de sociedades de esa índole; en ella alcanzan las otras sociedades el desarrollo pleno que les corresponde en razón de su especie, pero ordenándose al mismo tiempo a un bien más alto, el bien completo del hombre. Es ésta la sociedad política. Entre ella y la familia, el núcleo básico, se despliegan todas las otras sociedades, llamadas, por esto, *cuerpos intermedios*.

Al margen de estas sociedades cuya necesidad emana de la misma naturaleza del hombre -y llamadas por esto *necesarias* o *naturales*-, hay muchas otras ordenadas a fines accesorios o no necesarios -y denominadas *libres* o *accidentales*-, como pueden ser una asociación de filatélicos o un club de fútbol.

Al decir que no existe un modelo uniforme de sociedad, o que ésta tiene especies diversas que, a su vez, toman características peculiares al conformar realidades humanas concretas, se está afirmando con ello que, por lo mismo, es imposible tomar un tipo de sociedad como pauta para juzgar lo que han de ser las otras. Una sociedad gremial, por ejemplo, o un municipio, no son ni pueden ser sociedades políticas en pequeño: si se las trata de esta manera, se termina por desvirtuarlas radicalmente, con lo cual también enferma la misma sociedad política a la cual pertenecen.

La sociedad ideal, aquello que se piensa como arquetipo a imitación del cual habría que construir la sociedad real, es sólo un fantasma de la mente, causa de ilimitada violencia cada vez que se la toma en serio. Una sociedad real, natural, nunca *se construye*, sino que *nace*, al concurrir todas las condiciones para su generación. Y de modo análogo a como el comienzo de su existencia es un nacimiento, su desarrollo es un crecimiento y su final es una muerte, que por mucho que se intente evitar mediante artificios o se oculte tras un maquillaje rebuscado, acaece como efecto, muchas veces, de esta violencia que se le infiere al considerarla como un artificio que hay que fabricar a imitación de un modelo.

En la búsqueda de su bien real, es siempre posible a los hombres una mayor perfección, o el descubrimiento de nuevas vías: ésta es la clave de la vitalidad de las sociedades. Si se pretende, en cambio, construir la sociedad perfecta para el hombre perfecto, lo único que se logra es aprisionar al hombre real en una irrealidad obsesionante. Tampoco, y por la misma razón, es posible programar el desarrollo de una sociedad: se lo puede y debe, sí, dirigir, proveyendo a sus nece-

sidades naturales. La construcción y programación de sociedades es una enfermedad moderna, consecuencia propia de las concepciones ideológicas y del totalitarismo que de éstas es, en todos sus intentos de aplicación a la realidad, inseparable. Éste es un tema que se verá en la última parte de este estudio.

II

Bien Común

1. La noción de bien común

Se entiende por bien lo que, bajo cualquier respecto, sea o pueda ser objeto de apetencia. Algo es apetecible en la medida en que sea perfección o complemento real de un sujeto. Todo bien es conveniente, es decir, viene con la realidad del sujeto, a la cual añade positivamente algo. Es un bien la ciencia para el inteligente, y la comida para el que necesita alimentarse.

Bien común es un bien de suyo comunicable o participable. Es un bien que no es de una parte con exclusión de otras, sino de todas las partes. Es el bien del todo. Lo opuesto al bien común es, por consiguiente, el bien particular o bien de la parte.

El bien común es el fin del todo, es la perfección de éste en cuanto todo. Es necesario, por consiguiente, para precisar la índole del bien común, distinguir entre las diversas clases de todo. El bien de un todo integral, constituido por la suma o complemento de sus partes cuantitativas, es su misma integridad: su unidad está determinada por la adecuada trabazón

de sus partes. Por esto, en el todo integral, el bien del todo se comunica a las partes sólo de una manera material, mediante la agregación de éstas; a su vez, el bien del todo depende materialmente de las partes, pues es la integración física de éstas lo que lo constituye: si a una docena de huevos le quitamos uno, deja de ser tal docena; si a una silla se le quiebra una pata, deja de cumplir con su función de silla. La razón de ser de la parte es «hacer número» en el todo y conformarlo.

El bien común del todo potestativo, en cambio, es el fin al cual se ordenan sus partes mediante su actividad u operación, cada una de ellas de diversa manera. El fin trasciende a las partes, pues no es proporcionado en particular a ninguna de ellas, pero al mismo tiempo es un bien de las partes, a las cuales se comunica, a cada una de diferente modo, formalmente en cuanto bien del todo o común. Cada parte, disponiéndose a su modo respecto del fin del todo, cumple dentro de éste una función; mediante el complemento de las funciones cumplidas por las partes se alcanza el bien del todo, siendo éste, así, la perfección de cada una de ellas.

La comunicabilidad del bien del todo potestativo es, pues, mucho más perfecta que la del bien del todo integral. Hay en él, más aún, una comunicabilidad que en éste no existe. Cuando diversos artesanos fabrican las distintas piezas que han de unirse para constituir la obra completa, ésta, como un todo, es el fin de la operación de cada uno de ellos. Las tareas parciales se justifican en razón del todo, del fin común, teniendo cada una, sin embargo, su especificación particular diferente. La obra acabada, en relación a esas piezas que la constituyen, es un todo integral, pero en cuanto fin de la operación común de su fabricación, en la que confluyen, complementándose, las operaciones parciales, es el fin de un todo potestativo: el arte de esa fabricación, diversificado en las funciones mutuamente ordenadas.

El arte, o capacidad de cada uno de esos artesanos para hacer bien lo que les compete hacer, es el principio de unidad de

ellos en orden a la realización de la obra. Al actuar en común con el objeto de fabricar la obra, constituyen un todo, una sociedad concreta de artesanos: en uno de ellos debe darse el arte como todo, de manera que se constituya en principio de la operación común, dirigiendo la tarea parcial de los demás. Es ésta la función del arquitecto en la construcción de un edificio, en relación a las funciones de los demás operarios: teniendo presente de modo directo el bien del todo, puede ordenar, complementándolas adecuadamente entre sí, esas funciones específicas.

Son diversos los bienes comunes de los cuales se puede predicar la misma noción: son diversos, pero convienen en ser bienes de un todo. De este modo, el término que significa la noción, *bien común*, no es unívoco, sino análogo; es decir que no significa lo mismo al referirse a uno u otro de esos bienes diversos. Lo único que se significa en común al emplear un mismo término para designar realidades diversas, es la semejanza que hay entre éstas. Ahora bien, como en toda analogía, hay aquí un orden en la denominación: hay algo de lo cual el término se dice de manera principal, significando en ello el bien común completo y perfecto, diciéndose de los demás en razón de la mayor o menor semejanza o proximidad que guardan con el primero, el cual es, de este modo, el primer analogado.

2. El bien común de la sociedad

La sociedad humana, en cualquiera de sus formas, es un todo moral potestativo. Es la naturaleza humana la que actúa allí como un todo, principio de la operación común hacia su bien, dando lugar a la diversificación de vías por las que es posible alcanzar ese bien y a las distintas maneras de alcanzarlo. Es, pues, el bien real del hombre la razón de ser de la sociedad: ese bien es el fin en orden al cual ésta se constituye na-

turalmente. Ese bien es propio de las partes, aunque no es un bien particular. Se comunica a ellas distributivamente, lo cual significa que se puede dar completo en cada una, con las limitaciones impuestas por el modo de participarlo: tal como la naturaleza humana, sin estar reducida a cada realidad individual, se halla sin embargo completa en cada hombre, añadiéndosele en éste sólo el carácter singular de la participación. De esta forma, el bien común del todo social es el bien mayor de cada una de sus partes, mayor que cualquier bien particular: a éste compete de suyo subordinarse al bien común, pues sólo así posee la condición plena de bien.

Aun cuando desde una perspectiva material pueda considerarse a la sociedad humana como un todo integral, sería falsear su naturaleza asumir esta perspectiva como principal. La sociedad no es el conjunto de sus partes: por lo mismo, su bien común no es la suma de los bienes particulares, ni consiste en la simple unidad solidaria de las partes, ni es una mera condición favorable para que éstas satisfagan sus intereses. De la misma manera como un edificio no es una suma de muros, puertas, ventanas, etc., tampoco la sociedad es un conglomerado de personas. El todo social es cualitativamente diverso de sus partes, no sólo es diverso por su magnitud cuantitativa. Es diverso de ellas, por tanto, sea que se las tome individualmente, sea en conjunto. Es un todo operativo, y su fin es el bien completo del hombre, que no es el fin propio de ninguna de las operaciones parciales tomada particularmente, ni del conjunto de éstas tomadas como una serie numérica. El fin de ese todo es, por esto, el bien mayor al cual se ordenan naturalmente las partes, el bien que tiene siempre primacía, bajo cualquier respecto, sobre los bienes particulares.

En cualquier sociedad existe esta primacía de su bien común sobre los bienes particulares. Lo contrario implicaría la disolución de la sociedad. Obviamente, si una persona es a la vez parte de dos o más sociedades, no puede subordinar al bien común de la inferior su participación en la superior: no

puede, por ejemplo, condicionar sus deberes con la patria por exigencias familiares. Pero en este caso no se trata de la relación entre el bien común -el familiar- y un bien particular, sino de la que hay entre un bien común inferior y otro superior, en la cual aquél es, respecto de éste, un bien particular. El bien común de una familia tiene natural primacía sobre el bien particular de sus miembros, pero se subordina, también naturalmente, al bien común político, como el bien de la parte se subordina al bien del todo: en el caso de conflicto entre ambos, tiene siempre primacía el bien superior. El desconocimiento práctico de este orden entre los bienes es una de las más graves faltas contra la justicia, es un mal moral que no afecta sólo individualmente a la persona, pues lesiona a la sociedad en su misma raíz vital.

3. Bienes comunes y privados

Al considerar la composición del bien del todo social, lo que puede ser llamado su contenido, aparecen ahí múltiples bienes, de diversa índole e importancia: la virtud moral, la ciencia, el arte, el alimento, el buen aire, la diversión, etc. Todos ellos, por ser bienes reales del hombre, están comprendidos en el bien común de la sociedad, aunque de diferente manera.

Algunos de esos bienes son constitutivos de la perfección del hombre, o directa y necesariamente relacionados con ella. Son bienes universales que, como fines, determinan el orden de los demás bienes, dando sentido a la existencia humana. Son comunicables de suyo, no implican ninguna limitación o exclusión en su posesión o goce: por el contrario, que haya quienes ya los posean no es impedimento sino positiva condición para que otros accedan a ellos. Son bienes interiores del hombre; con ellos se compenetra íntimamente el sujeto, pudiendo por esto difundirlos. Son parte esencial del bien del to-

do social, pues lo definen como bien humano, aunque no todos ellos estén contenidos necesariamente en el bien común de algunas sociedades particulares: los bienes de la inteligencia, como la sabiduría, la ciencia o el arte, por no ser imprescindibles en la perfección de cada hombre individual, están ausentes de hecho en la finalidad de muchas sociedades concretas. Los bienes morales, sin embargo, no pueden excluirse del bien común de ninguna sociedad, pues de lo contrario ése no sería un bien humano.

Hay otros bienes que son de naturaleza distinta: son bienes externos, con los cuales el sujeto no puede identificarse o compenetrarse íntimamente. Son bienes materiales, a los cuales corresponde por naturaleza la condición de útiles; es decir que no son fines, sino que valen únicamente en razón de aquello para lo cual sirven. Si desaparece en ellos esta relación de utilidad, dejan de ser bienes: como es el caso de un bote en medio del desierto o un atado de billetes de banco en manos de algún Robinson Crusoe. Estos bienes, a diferencia de los anteriores, no son de suyo comunicables: su posesión o uso es excluyente. Son bienes privados, es decir, privados de comunicabilidad.

Estos bienes privados, aunque no son parte esencial del bien común, tienen no obstante relación con él, debido a su misma condición de bienes útiles: esta condición implica en ellos un orden o disposición a ser usados, en principio por cualquier sujeto.

De este modo, hay relación al bien común incluso en los bienes materiales sobre los cuales hay propiedad, pues el uso posible de ellos no se circunscribe al propietario. También pertenece al bien común la provisión de estos bienes en cantidad proporcionada a la necesidad de su uso, lo cual supone proveer también una justa ordenación de ese uso, es decir, una justa economía.

4. Bien común y bien personal

El bien personal, como es obvio, es un bien de la persona. No es mucho lo que añade este adjetivo, por tanto, a los otros que califican y clasifican los bienes del hombre. Bien personal puede entenderse como bien exclusivo de cada persona, en cuyo caso puede ser llamado bien privado, o puede entenderse como el bien más propio de la persona en cuanto es persona: éste no puede ser otro que el bien común más perfecto.

Es evidente que no existe contraposición, en consecuencia, entre bien común y bien personal, ni tampoco una subordinación de aquél a éste, bajo ningún respecto. El bien personal, tomado en el segundo de los sentidos indicados, como bien más propio e íntimo de la persona, es de suyo comunicable, por lo mismo, a toda persona singular: si se cerrase esta comunicabilidad, entendiéndolo como un bien privado, ello implicaría que cada individuo, en la práctica, estaría negando a los demás su condición de personas. Es indudable que hay un modo incomunicable de poseer y gozar esos bienes más perfectos, pero esto no supone la incomunicabilidad de los mismos bienes poseídos o gozados, sino lo contrario: no podría existir ese íntimo modo si éstos no fuesen esencialmente participables.

El bien más alto del hombre, que se le comunica en el interior más recóndito de su alma, es el bien sobrenatural: es el bien común eminente, que no excluye por principio a ningún individuo de su participación, ni se agota o limita al ser participado, ni admite ser encerrado en ese interior recóndito ni ser violentado así en su esencial comunicabilidad. Es un bien esencialmente difusivo: si se lo clausura en la subjetividad del alma, se lo ahoga. Es un bien que no puede ser puesto «debajo de la cama»,[1] pues debe convertirse, en la persona, en

1.- *Mc.* 4, 21.

«fuente que salta hasta la vida eterna».[2] La subjetivización del bien sobrenatural y su asimilación al orden de los bienes privados, suele ir detrás de la afirmación de que el bien personal es superior al bien común: de este modo se reduce ese bien, de su condición de objeto trascendente de la voluntad, a difuso estado afectivo o sentimental del sujeto.

2.- *Jn.* 4, 14.

III
Autoridad, Potestad y Gobierno

1. Sentido de los términos

Sin gobierno es imposible que exista sociedad. Lo que da unidad a una multitud de personas no puede ser el criterio o la iniciativa individuales de cada una. Si hay unidad, ésta es la de la dirección a un fin, es decir, la de una intención, que no puede ser sino de uno, la de quien gobierna. Si el gobierno es ejercido por varios, como ocurre bajo ciertos respectos en la familia, donde la educación de los hijos corresponde al padre y a la madre, éstos deben actuar como uno, para lo cual es necesario que haya entre ellos siempre un orden.

Gobernar no es imponer, simplemente, la propia voluntad sobre los gobernados. Si esto fuera, el efecto resultante no sería una sociedad, sino un campo de concentración. Al gobierno corresponde como contraparte, en el gobernado, la obediencia, y al saber gobernar, el saber obedecer. Son éstas las virtudes básicas sobre las cuales se conforma la unidad del organismo social, cualquiera que éste sea. Lo que indica que la razón de gobierno no es la fuerza o el poder que posee el que

gobierna, sino aquello en nombre de lo cual puede ejercerse el poder con justicia. Esto, los títulos por los cuales se asume y se ejerce el poder, es lo que otorga a éste su *legitimidad*: lo que se tiene y se ejerce es una *potestad legítima*.

Se ha empleado, casi universalmente, el término *autoridad* para designar este principio en virtud del cual se ejerce legítimamente el poder de gobierno. Incluso se ha extendido, con mayor impropiedad, la aplicación del nombre hasta significar no sólo la potestad legítima, sino todo tipo de poder. La palabra viene del latín -*auctor, auctoritas*-, siendo el sustantivo abstracto correspondiente al concreto *autor*. *Autoridad*, por tanto, es aquello por lo cual alguien es autor. El término latino *auctor* viene del verbo *augeo* -aumentar, hacer crecer-, significando originalmente el *que aumenta* o *el que hace crecer*, es decir, el que da de sí algo. Ahora bien, nadie puede dar lo que no tiene: ser autor, o tener autoridad, implica, por consiguiente, poseer aquello que se da, siendo tal posesión lo que permite darlo. La posesión más perfecta que el hombre puede tener sobre las cosas es por el conocimiento, pues esta posesión es inmaterial, no sometida a las limitaciones, mutaciones y contingencias de lo material: así, por ejemplo, la posesión más acabada que se puede tener de la cantidad y de sus propiedades es la que tiene el matemático. Lo propio de quien posee una ciencia o un arte, es que puede enseñarlas. Así, quien mejor puede guiar al aprendiz en matemáticas es el matemático: tiene autoridad para ello.

La autoridad, en el sentido descrito, se ha de entender en un orden intelectual, en el del saber, tanto especulativo como práctico. Se le reconoce a aquél que domina un campo del saber y que es, por esto, punto de apoyo seguro para quienes quieran introducirse en él, o a aquél que por poseer sabiduría práctica o experiencia probada en un oficio se le pueda requerir como guía o consejero.

Ahora bien, la sabiduría *práctica*, es decir, la que tiene como objeto el orden de lo pertinente al fin de la conducta humana,

supone la capacidad efectiva para alcanzar dicho fin, es decir, los poderes del sujeto dirigidos eficazmente a su consecución. No puede haber sabiduría práctica, que consiste básicamente en la virtud de la prudencia, sin la existencia de las virtudes morales, las cuales son esos poderes. En este sentido, al padre de familia corresponde tener, normalmente, autoridad sobre la educación de los hijos -es decir, le corresponde saber educarlos-, aunque no tenga ciencia, en sentido estricto, sobre ello. De aquí, del plano de la sabiduría práctica, que implica en cuanto tal autoridad en el mismo plano, proviene la confusión que se ha dado en el uso de los términos *autoridad* y *potestad* -éste también proveniente del latín, *potestas*-. Ambos términos tienen una significación distinta, pues el primero se refiere al saber y el otro al poder, pero como saber y poder se dan necesariamente unidos en la ordenación eficaz de la conducta humana, el resultado ha sido la confusión en el uso de ambos.

Para salvar de algún modo la confusión, se ha querido reconocer dos sentidos a la palabra autoridad, o más bien dos ámbitos distintos a los cuales se refiere: habría la *autoridad intelectual*, que se extiende sólo a lo propio de una ciencia o de un arte (y así son autoridades Heisenberg en física, Lejeune en genética o Karpov en ajedrez), y la *autoridad moral*, término con el cual se designa la conformidad exigible entre los principios o normas de conducta reconocidos como tales por un sujeto -sobre todo si lo son en cuanto principios o normas de gobierno-, y la conducta particular del mismo. Ciertamente esta conformidad manifiesta la existencia en el sujeto de una cierta autoridad o sabiduría práctica, expresada en sus actos, pero no es ella el origen de la potestad que el mismo pudiera tener para gobernar la conducta de otros. Por la misma razón, en el supuesto de que tal sujeto posea legítima potestad sobre otros, dicha potestad no se pierde por el hecho de no existir acuerdo entre el mandato y la conducta personal del que manda. Esto es así, porque la fuente de la potestad no es la conducta de quien la ejerce.

La relación entre autoridad, en cuanto sabiduría práctica, y gobierno es análoga, pues, a la que hay entre el arte de la navegación y la acción de dirigir el barco. El navegante de oficio es el que tiene la capacidad para gobernar el navío -de aquí viene, específicamente, el término *gobierno*- y, por lo mismo, la capacidad para enseñar a otros tal arte y para aconsejar respecto de ello: tiene autoridad, pues en él reside el saber propio del oficio. Pero no por tener autoridad posee también la potestad para gobernar tal navío: ésta sólo la tiene si tal poder concreto le ha sido reconocido por quienes tengan la facultad para ello (por ejemplo, los dueños del barco). Está claro, en consecuencia, que aún cuando el ejercicio de una potestad suponga -o recomiende- en quien la ejerce un cierto grado de autoridad, no es lo mismo la posesión de una y de otra.

2. Origen de la Potestad

¿Cuál es, entonces, la causa o el origen de la potestad humana? Es decir, ¿de dónde le viene a un hombre tener poder para exigir de otros obediencia? Si ningún hombre es superior a otro por naturaleza, ¿de dónde procede esa superioridad de quien ejerce potestad, en virtud de la cual los que le están sujetos están obligados moralmente, o en conciencia, a obedecerle?

Tradicionalmente se ha afirmado que toda potestad viene de Dios: *non est potestas nisi a Deo*, dice San Pablo en su carta a los Romanos;[3] y Cristo responde a Pilato, cuando éste le dice que tiene poder para soltarle y poder para crucificarle: «No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto».[4]

3 *Romanos*, 13, 1.

4 *Juan*, 19, 11.

Si una sociedad humana es natural, es decir, si su finalidad y su forma básica brotan de la misma naturaleza de quienes la integran, como son los casos de la familia o de la sociedad política, el origen de la potestad que en ella ha de ejercerse, lo que la define y fija su alcance y sus límites, es el mismo que el de esa naturaleza, pues la potestad es la naturaleza constituida en principio según el cual el todo social se ordena a su fin. En otras palabras, así como el origen de la potestad que un director de orquesta tiene sobre los músicos es la naturaleza o fin de la actividad que realizan en común, origen que, en último término, es la intención o idea que el compositor -un Mozart, por ejemplo- en su obra ha determinado, del mismo modo el origen de toda potestad correspondiente a una sociedad humana natural es el creador de la naturaleza de los hombres, Dios.

Ningún hombre, ciertamente, ha inventado esto que es ser hombre, ni ha elegido serlo. Tampoco ha elegido ser miembro de su familia o de su nación, pues esto se lo ha determinado su naturaleza, en el sentido de que de ésta deriva la necesidad de pertenecer a una familia y a una nación, y de que de ésta también emanan los rasgos esenciales de una y otra sociedad. Que Dios sea el origen de toda potestad no significa, en consecuencia, que él sea quien designe nominativamente al que ha de ejercer la potestad, sino únicamente que aquél que la ejerce, debe responder a Dios de su ejercicio, por actuar en razón de algo que no es suyo, sino recibido -como el ser hombre o el mismo existir- de la divinidad.

3. Potestad y obediencia

Al ejercicio de la potestad corresponde necesariamente, como contraparte, el ejercicio de la obediencia. Ésta es la virtud moral que consiste en hacer propia la voluntad de otro, para ordenarse a un bien que por ser común trasciende al sujeto, y

que por lo mismo éste no puede alcanzar en forma particular o aislada. La virtud moral es una disposición interior del hombre, arraigada y permanente, a actuar con rectitud.

Nuevamente en el ejemplo de la navegación, podemos ver que los miembros de una tripulación deben tener, en razón de justicia -de la necesidad de llegar a puerto y, en última instancia, de que todos sobrevivan-, la disposición a someter sus voluntades particulares, en lo que atañe al gobierno del barco y a la convivencia en él, a la voluntad del capitán. No se llegará a puerto por permanecer libre la voluntad de los tripulantes, sino por someterse a las normas que, respecto de los fines y condiciones de la navegación, emanan de quien gobierna el barco. Tampoco podrá existir un equipo de fútbol, ni una orquesta, ni cualquier sociedad humana, si sus miembros no se someten a una misma disciplina, que consiste en conformar sus voluntades particulares a una intención común. Mientras más profundamente afincada se encuentre esta disposición a obedecer, a hacer propia la intención común, mayor identificación habrá entre la persona y el bien común al cual de esta manera se ordena. Sin obediencia no puede subsistir la sociedad, por la misma razón por la cual no puede permanecer sin gobierno.

Ahora bien, es distinto el tipo de obediencia exigible en las distintas sociedades: aquélla a la que están obligados los miembros de una sociedad natural corresponde siempre a una virtud moral, por ordenarse al bien humano en cuanto tal; en cambio, la que se requiere a los miembros de una orquesta, o de un equipo de fútbol, o de otra sociedad similar, es sólo la condición propia de un arte -de un «hacer bien algo en particular»-, no del orden moral: esto significa que la persona puede retirarse de esa sociedad sin que esto implique necesariamente una falta moral. Sin embargo, mientras permanece como miembro de ella, está obligado en justicia a respetar su índole propia y, por lo mismo, a someterse a las normas comunes.

Por último, en una sociedad que se constituye contra el bien común, como es, por ejemplo, una organización de narcotraficantes, es obvio que no existe ninguna razón moral para la obediencia, por lo cual ésta es reemplazada por la mera complicidad o directamente por la coacción.

La potestad legítima es, pues, la razón tanto del gobierno como de la obediencia. Un poder sin legitimidad no tiene ningún título para exigir el acto moral de la obediencia. Y la obediencia que no está fundada en potestad legítima no es tal, sino sometimiento servil.

Saber mandar y saber obedecer son virtudes sin las cuales la sociedad no puede subsistir. O son, más bien, las dos caras de la misma virtud fundamental, la prudencia -el saber actuar en conformidad con el bien común-, la cual puede alcanzar su forma más perfecta, la gubernativa, *solamente* si antes ha pasado por la menos perfecta, la del que sabe obedecer. Esto es así, pues todo lo que crece o se desarrolla es primero en ciernes lo mismo que luego ha de ser de modo pleno y acabado, y es el mismo el saber de quien manda y el de quien obedece, pues es el mismo el objeto de uno y de otro, diferenciándose únicamente en el dominio universal o particular que, de lo que se ordena al bien común, respectivamente suponen.

Por último, en una sociedad que se constituye contra el bien común, como es, por ejemplo, una organización de narcotraficantes, es obvio que no existe ninguna razón moral para la obediencia, por lo cual ésta es reemplazada por la mera complicidad o directamente por la coerción.

La potestad legítima es, pues, la razón tanto del gobierno como de la obediencia. Un poder sin legitimidad no tiene ningún título para exigir el acto moral de la obediencia. Y la obediencia que no está fundada en potestad legítima no es tal, sino sometimiento servil.

Saber mandar y saber obedecer son virtudes sin las cuales la sociedad no puede subsistir. O son, más bien, las dos caras de la misma virtud fundamental, la prudencia —el saber actuar en conformidad con el bien común—, la cual puede alcanzar su forma más perfecta, la gubernativa, solamente si antes ha pasado por la menos perfecta, la del que sabe obedecer. Esto es así para todo lo que crece o se desarrolla: es primero, en ciernes lo mismo que luego ha de ser de modo pleno y acabado. Y es obvio: el saber de quien manda y el de quien obedece, pues es el mismo el objeto de uno y de otro, diferenciándose únicamente en el dominio universal o particular que de lo que se ordena al bien común respectivamente [illegible]

IV
LIBERTAD

1. CONDUCTA HUMANA Y CONDUCTA ANIMAL

PARA SER miembro, en plenitud, de la sociedad humana perfecta hay que ser libre. Antiguamente se consideraba a los esclavos excluidos de la ciudadanía, y a los menores de edad, por su incapacidad para valerse por sí mismos, también se les ha visto y se les ve como partícipes condicionados de la sociedad política, es decir, como miembros de ella sólo en cuanto dependientes de sus mayores.

Ahora bien, es corriente que se piense que la libertad se contrapone con toda forma de obediencia impuesta, es decir con toda forma de potestad cuya razón de ser no tenga origen en esa misma libertad del individuo. En el caso de ser verdadera esta contraposición, tendríamos que la libertad, siendo el requisito esencial para ser miembro de la sociedad, es al mismo tiempo lo que impide al hombre someterse al orden propio de esa sociedad. Este contrasentido hace necesario examinar algunas características esenciales de la libertad en el hombre.

Los animales actúan según son determinados por los estímulos sensibles. Sus capacidades para responder activamente a estos estímulos son los instintos. Por ejemplo, el instinto de conservación, bajo la forma particular de tendencia a comer para mantener la salud del organismo -tendencia a la cual se llama «hambre»-, si es estimulado por lo que los sentidos externos -vista y olfato, podemos suponer- le presentan como apto para saciar esta tendencia, mueve a comer. Esta conducta -comer en el caso indicado- es indefectible en el animal, supuesto que en él funcionen normalmente sus potencias (es decir, que esté sano), que se den las circunstancias correspondientes del hambre y de la presencia de algo comestible, y que el modo de reaccionar de esas potencias no esté accidental o artificialmente condicionado (este condicionamiento, por lo demás, es posible sólo por el efecto determinante del estímulo en la conducta del animal: consiste en la provocación de una conducta mediante la sustitución de estímulos que entre sí están asociados; en esto se fundan todas las técnicas de adiestramiento de los animales). La conducta del animal, al estar siempre determinada por causas externas, no es libre: si se llegaran a dominar perfectamente estas causas, sería posible determinar de modo completo, y por tanto prever, todas sus reacciones.

En el hombre esto es imposible. Por cierto, posee instintos y sentidos, y los estímulos externos ejercen su fuerza sobre él: es animal, en otras palabras. Sin embargo, si el hombre se encuentra en estado normal, cualesquiera sean las circunstancias en que esos estímulos se le presenten, no es determinado necesariamente por ellos en su conducta, no siendo, por consiguiente, ésta previsible con absoluta certeza. Puede haber probabilidad mayor o menor, pero nunca necesidad en la relación estímulo-conducta humana. Si a un hombre se le coloca en las mismas circunstancias que a un animal (por ejemplo, ambos con hambre frente a algo apetecible para comer), sabemos que éste, si está sano, actuará de un modo determinado

(se moverá a comer), pero de la conducta de aquél, en cambio, no sabemos, pues puede moverse o no, y si se mueve puede ser en un sentido o en otro (aun teniendo hambre, y siéndole sumamente apetecible lo que se le pone delante, puede abstenerse de comer, quizás por conjeturar que aquello esté envenenado o por preferir mortificar el apetito, o puede dejar la comida para más tarde, o preparar una cena con sus amigos, etc., etc.). Son muchas las posibilidades de conducta en el hombre, incluida la de no actuar, lo cual demuestra que, si actúa de una manera determinada, no es a causa de los estímulos externos, sino por alguna otra causa, interna, que si bien no excluye estos estímulos ni se sitúa en contraposición con ellos, es capaz de asumirlos y de dominarlos.

2. La voluntad libre

Hay en el hombre, dicho en otras palabras, facultades distintas al sentido y al instinto, aunque en cierta correspondencia con éstas. Es capaz, por una parte, de actuar conforme a lo que *puede ser* algo (veneno, motivo de mortificación, causa de placer común, etc.), lo cual no está presentado por los sentidos. Esta facultad, por la que se hace presente al sujeto lo que es o puede ser una cosa -la esencia, en contraste con la apariencia que presentan los sentidos-, es lo que se llama inteligencia (según una etimología muy citada por los medievales, *intelligere* vendría de *intus-legere*, leer dentro, que podemos entender como «conocer lo que hay tras la apariencia», lo cual ilustra con muy buena aproximación lo que es esta facultad humana). Y es también capaz de apetecer lo que se le hace presente por la inteligencia, de moverse y actuar por motivos que no guardan ninguna proporción con los instintos: a esta facultad se le llama voluntad.

El instinto de conservación, en su forma particular de hambre, tiene como objeto lo que puede ser comido, en su mani-

festación sensible. Percibido esto, el instinto mueve al animal. El objeto de la voluntad, en cambio, no es ninguna cosa apetecible en particular, sino cualquier cosa apetecible, por serlo. Por esto, no se encuentra determinada por nada específico (como lo está el hambre por la comida), aunque puede determinarse a ella. En esto están los supuestos básicos de la libertad: en la indeterminación de la voluntad frente a todo lo apetecible en particular, y en la capacidad para determinarse a ello. El hombre no es determinado en su conducta por los estímulos externos, como los demás animales, sino que se determina en su actuar, no siendo los objetos hacia los cuales se mueve causa suficiente de este movimiento: la causa, por consiguiente, está en el interior del hombre, y es lo que se denomina voluntad.

La voluntad se halla radicalmente indeterminada respecto de actuar o no actuar, de elegir esto o aquello, y de actuar bien o mal (el mal consiste en un bien desordenado, escogido en oposición al bien completo). Todas estas alternativas, vistas desde el bien en su universalidad -objeto propio de la voluntad-, están constituidas por bienes particulares, por lo cual no determinan al sujeto.

La libertad supone en primer lugar, por consiguiente, indeterminación o indiferencia de la voluntad respecto de los diversos bienes particulares que se le ofrecen como opciones reales. Si alguien se encuentra ya condicionado respecto de ciertas opciones, no puede elegir libremente: es decir, no es libre. Por esto, la libertad supone, en segundo lugar, carencia de coacción en el sujeto, entendiendo por coacción lo que de manera extrínseca inhiba o impida la voluntariedad en la conducta. Todo lo cual señala que, en definitiva, la libertad es la propiedad del acto voluntario por el cual el sujeto se determina en su conducta. En cuanto tal facultad de la voluntad para determinarse, la libertad es llamada *libre albedrío*.

Indiferencia radical frente a las opciones de conducta, carencia de coacción y voluntariedad del acto: son los tres as-

pectos de la libertad. La carencia de coacción es condición indispensable para que haya indiferencia de la voluntad, pues la coacción la destruye. La indiferencia, a su vez, es condición esencial del acto plenamente voluntario, por cuanto éste es aquél por el cual el sujeto se determina, a sí mismo y por sí mismo, en su conducta (si hay algo que ya lo ha determinado, esta voluntariedad desaparece). La libertad, en consecuencia, se encuentra consumada, realizada, en el acto voluntario: si éste no se produce (entendiendo, por cierto, la omisión voluntaria también como acto), el hombre aún no es libre, en el sentido positivo o actual, perfectivo, del término. Es este acto el que requiere, como condiciones suyas *sine qua non*, la indiferencia o indeterminación previas y la carencia de coacción. Por lo tanto, éstas no bastan para definir o calificar la libertad.

3. La libertad como bien del hombre

La voluntad, para salir de la indeterminación en que se halle respecto de cualquier conjunto de opciones, depende de un juicio de la inteligencia. Naturalmente, este juicio no basta por sí solo para que se produzca el acto, pues esto es movimiento hacia el objeto, y el motor es la voluntad, no la inteligencia; pero depende del juicio en cuanto a su dirección o especificación. Juzgar, en este orden, significa sopesar debidamente la conveniencia o bondad de una acción. Es decir, que un acto voluntario no es bueno porque sea libre, sino porque es bueno aquello a lo cual libremente se ha determinado. No se califica positivamente una opción por haber sido libremente elegida, sino que, por el contrario, es la elección la que se califica positivamente por haber tenido como objeto una buena opción.

Por esto, la libertad no es el primer bien del hombre. Si tal fuera, todo lo que fuere tocado por ella sería así bueno; todo lo que cada hombre hiciere u omitiere, por proceder de su li-

bre voluntad, sería por lo mismo irreprochable. La libertad es el modo de dirigirse el hombre a su bien primero, no es ella el bien primero. Por esta razón, depende también ella, en su calificación, del fin de la conducta humana.

Tampoco hay que entender, cuando se dice que la libertad es el modo de determinarse el hombre respecto del bien, que ella consista sólo en el riesgo de perder este bien, es decir, en la capacidad para actuar mal. Es claro que la posibilidad de perder el bien existe, pero no como elemento definitorio de la libertad, sino como defecto de la voluntad, que puede darse en ésta por ser finita. Por esto, la hipótesis de que al hombre podría habérsele dado la perfección que se le ofrece, sin la posibilidad de perderla por el rechazo de la voluntad, no tiene sentido: es una perfección que sólo puede ser alcanzada voluntariamente.

Afirmar la viabilidad de tal hipótesis es lo mismo que pretender que un sujeto pueda gozar de la contemplación filosófica sin tener entendimiento, de modo que así no corra el riesgo de errar. Es pretender que al hombre se le dé un bien, pero no la capacidad proporcionada para buscarlo, alcanzarlo y gozarlo. Poseer un bien habiéndose dispuesto voluntariamente a conseguirlo, queriéndolo y amándolo, es un modo infinitamente más perfecto de poseerlo que la mera determinación física con respecto a él. Implica la íntima identificación del sujeto con el bien, mediante las operaciones de la inteligencia y de la voluntad. Y estas operaciones, precisamente por ser humanas, propias de una creatura que no es por sí la verdad ni el bien, son falibles, pueden no alcanzar sus objetos. Esta posibilidad radica en el mismo sujeto, en sus facultades, no en alguna fatalidad ajena a él. En otras palabras, si al hombre se le ofrece la posibilidad real de participar de un bien que en principio no está en él ni es suyo, es necesario que lo acepte, que opte por él, que lo *elija*. La libertad está en esta elección: no reemplaza al bien que se ofrece, tampoco se equipara a ninguno de los bienes que son parte de ese bien elegible. Por sí misma,

abstraída de los fines para los cuales el hombre vive, constituida ella misma en fin, no es nada, es una ilusión que aprisiona y aniquila.

Para elegir, es necesario que exista un punto de referencia fijo, una intención, una adhesión a un fin desde el cual se ilumina la perspectiva o el sentido de la misma elección. Es decir que toda elección supone algo que no se elige. Lo cual, ciertamente, puede haber sido objeto de una elección anterior, pero en ésta, a su vez, tiene que haber habido una intención semejante. Lo que importa es ver que ese punto de referencia, haya sido a su turno elegido o no -y no es posible suponer un proceso infinito de elecciones-, es esencial al acto de elegir, es el quicio sobre el cual éste se funda y procede. De este modo, el valor de la elección depende de la naturaleza de esta base, es decir, del *para qué* de las opciones. Cuanto más perfecto es el fin, tanto más valor adquiere la elección, y por lo mismo la libertad del sujeto que elige. Dicho valor se halla, obviamente, sólo en la *buena* elección, pues es por ésta por la que se alcanza el fin.

La libertad no es, pues, sólo una especie de mecánica del acto de elección, desapareciendo una vez realizado éste. Su realidad más honda y entrañable se manifiesta cuando el sujeto, consumado el acto, se goza en el bien ganado. Este modo interior de identificarse con el bien, el gozo quieto en el bien poseído, del cual es capaz sólo el ente espiritual, es el fin de la libertad. Es para el sujeto un estar a sus anchas en el bien amado, sin ningún apremio ni coacción, ni posibilidad de ellos: esta exclusión radical de todo motivo de inquietud en el gozo del bien depende de la naturaleza de éste, pues si es limitado o particular va a producir él mismo el anhelo de lo que aún no se posee.

Se puede ver, así, que la libertad que el hombre ejerce en toda elección es, en verdad, una aproximación a ese fin, y que la tentación que constantemente se le presenta es la de instalarse en esa libertad «de paso» como si fuera lo definitivo. Es

la tentación de ver en la libertad el bien sustantivo suyo, lo cual, si fuese así, lo independizaría respecto de todo otro bien participable, dando un sentido absoluto, de término, a su existencia temporal, que de ningún modo podría entenderse como vía hacia la identificación con el bien más alto. Es la tentación de la creatura espiritual, la de afirmarse en su libertad como si fuese la libertad divina.

4. Libertad y Potestad

Podemos volver ahora nuevamente la atención al problema que tan reiteradamente se plantea desde que se intenta fundar el orden social sobre el principio de la autonomía del hombre: ¿cómo puede ser compatible la libertad con la sujeción a una potestad? ¿Es posible exigir obediencia y al mismo tiempo respetar la libertad de la persona?

La capacidad para elegir bien no es innata: por consiguiente, hay que formarla, como todas las otras aptitudes humanas. Por otra parte, si se elige reiteradamente mal, se pierde la posibilidad de rectificar sobre la marcha y se reduce el campo de elección, pues cada decisión que se toma es la base a partir de la cual se presenta la alternativa siguiente. Un estafador puede, ciertamente, elegir entre varias opciones para reparar el mal causado, pero esto supone que antes eligió estafar. La libertad no es la misma en todos los hombres, ni en los distintos momentos de la vida de un mismo hombre. Cada cual es libre -en el sentido de hallarse en situación de determinar su conducta- frente a la alternativa que concretamente, aquí y ahora, se le presenta, pero el estar frente a ella puede haber sido ya, de algún modo, objeto de elección.

El hombre puede elevarse o corromperse usando de su libertad, pero con ello es también su libertad la que se eleva o se corrompe. Para elegir bien -y este calificativo no se refiere a un orden particular, como podría ser el de «robar bien», sino

al del bien humano en cuanto tal-, o por lo menos para disponer de la preparación necesaria para elegir bien, es menester que la persona haya adquirido el hábito correspondiente, la virtud, y esto no es posible sin un proceso gradual ni sin la dirección de aquél que ya es virtuoso. Éste es el sentido que tiene la obediencia en la formación del hombre: es una virtud moral necesaria para adquirir las otras virtudes morales, entre ellas la fundamental, la que consiste en saber actuar bien en cualquier circunstancia -lo que implica saber elegir bien-, la prudencia. La obediencia es la prudencia del que no la tiene, o por lo menos del que no la tiene en su forma perfecta: entender esto es comprender el por qué de la necesaria subordinación de unos hombres a otros, sin la cual es imposible su formación de hombres.

Pero no se limita a este aspecto formativo la razón de ser de la obediencia. Nadie, en efecto, es libre para determinar o decidir acerca de lo que no es de su competencia, es decir, acerca de lo que no cae, con pleno dominio, bajo su juicio o potestad. Y lo que no es de competencia del individuo o de la parte, además de los bienes ajenos, es, principalmente, lo que pertenece al bien del todo. Lo ajeno está excluido de la propia competencia; lo común, en cambio, la trasciende. Por esto, en lo que respecta al orden exigido por el bien común, es siempre necesaria la obediencia, en las partes, pues por muy bien formada que esté una persona, no por ello tiene potestad, en cuanto parte, para elegir y decidir en lo que compete al todo. Puede ocurrir que se reconozca a las personas, en cuanto conforman una colectividad, la facultad de elegir en ciertas materias relativas al bien común, como es la designación del gobernante en el régimen democrático, pero la libertad en tales casos se extiende sólo al objeto específico para el cual se la reconoce, y existe sólo porque se la reconoce públicamente: no compete a la decisión privada de la parte, ni emana esa libertad de la naturaleza del hombre. En el ejemplo citado, el régimen democrático no es, en primer lugar, de derecho natural

(aunque no sea tampoco de suyo opuesto a él), y, cuando existe, la libertad reconocida a las partes es para designar al gobernante, no para definir la potestad que ha de ejercer ni para sustraerse al deber de obediencia.

¿Significa lo dicho que ser miembro de una sociedad implica la imposibilidad de ser libre? En realidad, significa lo contrario: la obediencia en razón de un bien común es lo que hace posible, en concreto, alcanzar ese bien y gozar en él, es decir, ganar la libertad propia de quien se identifica con ese bien. Además, la obediencia en razón de un bien mayor es lo que da al hombre la real libertad para determinarse respecto de los bienes menores. Mientras más perfecta es la sociedad a la cual la persona pertenece, es decir, mientras más alto es el bien al cual el hombre se ordena por ser miembro de esa sociedad, más perfecta es la libertad que tiene y mayor es la gama de bienes subalternos que se le ofrecen como objeto de elección.

Es posible descubrir libertad en el salvaje, pues tiene que estar permanentemente eligiendo con vistas a su supervivencia (hasta el momento en que elige mal), pero, por ser así, le es imposible aspirar a un bien más alto y perfecto. La civilización, el vivir en sociedad obedeciendo leyes justas, es lo que extiende y perfecciona la libertad del hombre. El bien común es el punto de referencia inmutable, y la obediencia es lo que asegura la ordenación eficaz a ese bien.

Esta obediencia es, además, en su forma más perfecta, libre. Es, en efecto, elegida, pues si bien no es una opción el que la conducta tenga un fin, es decir, no es elegible el que ella se ordene a un bien, ya que tal ordenación es el supuesto de la elección, el hombre opta, sin embargo, cuando reconoce la identidad real de ese bien, moviéndose a él. Esta elección se da, desde luego, cuando se hace arduo responder a las exigencias del bien más alto, por imponer éste renuncias que pueden ser hasta de la propia vida individual. El héroe y el mártir eligen dar su vida, y el no darla habría significado no elegir, en la disyuntiva planteada, ese bien superior que es la patria o la fe.

Pero no es sólo en estos casos extremos donde la fidelidad al bien superior debe elegirse; en realidad, ésta es una elección cotidiana, y es sólo en la práctica ordinaria de la virtud moral donde pueden germinar los hechos extraordinarios.

5. Libertad y violencia

Se ha visto que la coacción anula la libertad en el hombre, siendo condición para la existencia de ésta la carencia de aquélla. Esto suele ser motivo de que se condene global y absolutamente toda violencia ejercida por hombres sobre otros hombres: en lo cual hay supuesta una valoración de la libertad como bien superior humano y, consiguientemente, una confusión acerca de la significación moral de la violencia.

El equívoco acerca de ésta se debe, además, a que el término no significa algo de manera absoluta, sino relativamente. Violencia es la oposición de dos fuerzas, en que una o ambas se ven condicionadas en su impulso y en su dirección por la otra: hay violencia cuando la piedra golpea contra el muro, al impedir éste el curso propio del movimiento de aquélla; la hay cuando la presión del agua rompe el dique que la contiene, y cuando éste la retiene. La hay cuando el león atrapa a la gacela, cuando el hombre degüella al buey para comerlo, cuando un individuo mata a otro para robarle y cuando el homicida es encarcelado o ejecutado en castigo por su acción. La naturaleza de la violencia cambia según cuál sea su objeto -lo que la sufre-, su sujeto -el que la ejerce-, el fin para el cual se ejerce y ciertas circunstancias que pueden ser determinantes.

Se puede ver además que el problema se plantea sólo cuando el que sufre y el que causa la violencia es el hombre (problema de esta índole no hay en el hecho de que a Fulano lo parta un rayo). Pero aun en este plano hay diferencias que no son accidentales: la violencia puede ser justa o injusta. La cuestión no está, por lo tanto, en el hecho mismo de que haya

violencia -puede ser conveniente y necesario que la haya-, sino en conocer las condiciones por las cuales es justa o injusta. El mismo hecho violento, considerado en cuanto tal aun en la relación entre hombres, es moralmente neutro, lo cual significa que no puede ser juzgado sin tener en cuenta lo que especifica su índole moral: objeto, sujeto, fin y circunstancia.

La violencia ejercida por hombres muestra una diferencia esencial con la que se da en la naturaleza: es siempre calificable moralmente, por cuanto es efecto de un acto voluntario. También la violencia padecida por el hombre ofrece un carácter diverso, pues consiste, en estricto sentido, en la anulación o determinación extrínseca de la existencia o de la conducta del sujeto racional: cuando este efecto es producido por causas naturales no hay problema, pues es ésta, simplemente, una manifestación de la condición real de la existencia del hombre; pero cuando es producido por otros hombres lo hay, pues afecta, positiva o negativamente, el orden de lo justo.

¿En qué condiciones es justa la violencia? La primera condición es que quien la aplique tenga potestad legítima para ejercerla: el padre de familia respecto del hijo, o el gobernante respecto del ciudadano; el titular principal de la potestad puede, obviamente, delegarla, a condición de que esta delegación no implique renuncia y que conserve, por tanto, responsabilidad. Atendiendo a lo que antes se ha dicho sobre los atributos propios de la potestad, se entiende fácilmente que entre ellos está necesariamente el de poder usar coacción para hacer prevalecer el orden común sobre los que rehúsan obediencia voluntaria o atentan en forma directa contra él: esto se infiere, claramente, además, de la primacía del bien común sobre el bien particular.

En segundo lugar, para que la violencia sea justa ha de ser proporcionada al fin para el cual se aplica: nunca es legítimo, por esta razón, el uso de la violencia que es tal por su oposición al bien moral, pues aún en el caso de que se la pretenda ordenar a la consecución de un bien más alto, también de ín-

dole moral, esto queda sólo en pretensión, pues es imposible lograr algo al mismo tiempo que se le destruye; el fin moral se consigue no sólo por los medios, sino en los medios (por esto, es más propio hablar de *lo que se ordena al fin* que de *medio*, término éste más vago que también se puede referir a lo que es instrumento para lograr un objetivo, sentido que de ningún modo es aplicable al orden de los actos voluntarios al fin).

En cambio, la violencia física es en principio legítima, debiendo guardar en su aplicación aquella proporción: es decir que es justa, en lo que toca a esta condición, si es adecuada para lograr mediante ella la restitución del orden exigido por el bien común. Esta violencia, que puede tener como objeto corregir, reprimir o castigar, y cuya eficacia radica en la mera amenaza o en la directa aplicación, incluye, entre sus formas en principio legítimas, y en las sociedades cuya potestad tiene soberanía (que son las sociedades completas y perfectas, la Iglesia y la sociedad política), la pena de muerte.

Por último, como tercera condición, la aplicación de las medidas coactivas debe estar determinada por un juicio de quien tiene la potestad para aplicarlas, con el fin de establecer con certeza y objetividad la justicia de ellas en la situación y circunstancias singulares que configuran concretamente el caso. Esto no significa que la única violencia legítima sea la que se sigue de sentencia de tribunales ordinarios: éstos constituyen el brazo de la potestad destinado precisamente a juzgar lo común u ordinario, lo cual no implica que la potestad de juzgar radique total e irreversiblemente en ellos. Todo el que tiene potestad, y en la medida en que la tiene, posee la facultad para juzgar sobre lo que a ella está sometido, lo cual no puede excluir el aplicar coacción en los casos que no ofrecen materia suficiente para ser presentados a tribunales, o en los que trascienden la competencia de los tribunales ordinarios. El terrorismo, tal como se ejerce en nuestro tiempo, o los delitos cometidos en tiempo de guerra, son ejemplos claros de lo que se sitúa dentro de esta última tipificación.

De lo expuesto se puede inferir la completa improcedencia y la carencia de base moral de que adolecen las condenas universales de la violencia. Éstas son signo, en nuestro tiempo, de una delicuescencia mental que consiste en asumir como criterios de juicio las reacciones afectivas y no los principios de la inteligencia. Tienen como supuesto ideológico, por otra parte, el postulado según el cual es la libertad el máximo valor del hombre y el principio de toda moralidad: si la persona, en efecto, goza de un derecho absoluto a disponer de sí misma y de lo suyo, la violencia que se ejerza sobre ella resultará siempre ilegítima.

Ocurre en los hechos concretos, sin embargo, que, a causa de este mismo principio ideológico, y en el contexto favorable de una afectividad pura, desconectada del juicio objetivo, la violencia sobre las personas se extiende en forma completamente incontrolada, pues cada cual, al tener como única intención la de hacer valer sus derechos, tiende sólo a imponer éstos sobre los otros hombres: se subjetiviza totalmente la noción de justicia, hasta el extremo de borrarla, al entenderla como el deber que tienen los demás de respetar los propios derechos, nunca como la disposición que ha de haber en uno mismo con respecto al bien real que de algún modo se debe al otro. Un caso notorio de esta inversión radical del sentido del derecho es, en nuestros días, el de la legalización -o despenalización, como también se la denomina- del aborto, para la cual se da como fundamento moral y jurídico suficiente el derecho inalienable que tiene la madre para disponer libremente de sí misma: es decir, para desprenderse, mediante el asesinato, de la obligación de justicia que le crea la existencia de su hijo.

6. Los derechos humanos

En forma directamente relacionada con el tema de la libertad del hombre y con las condenas de la violencia, vemos que

se plantea el de los llamados «derechos humanos», término de uso universal desde su proclamación solemne por la Revolución francesa y, después de la segunda guerra mundial, por las Naciones Unidas. Es necesario precisar su sentido y verdadero alcance.

Derecho es lo justo, lo debido a cada cual. Por derivación, se llama también derecho a la facultad que cada cual tenga para reclamar algo como suyo, en razón de justicia. Esta facultad no es absoluta, sino determinada por la relación que el sujeto tenga con lo objetivamente justo: es decir que existe tal facultad sólo en la medida en que otros deban algo, como suyo, a ese sujeto. Por esto, aún ciertos bienes básicos, como la conservación de la vida, no son derechos absolutos: éste lo sería, si el hombre fuese inmortal, en cuyo caso no tendría sentido reclamarlo. Lo cual significa que pueden no constituir derecho. En efecto, el derecho a la propia vida, que en principio existe en todo hombre, supone sin embargo que el individuo no haya cometido un delito punible en justicia con la muerte, como sería, por ejemplo, un asesinato o la traición a la patria. Es decir que, gozando todo hombre de ciertos derechos básicos, no implica esto que tales derechos los tenga absoluta e incondicionalmente. Aunque básicos, dependen de su corroboración o de su anulación por la conducta concreta de la persona. Son derechos *particulares*, por el hecho de radicar en sujetos particulares, es decir, en sujetos que son parte de un orden y que nunca, por lo mismo, pueden legítimamente anteponerse al bien propio de ese mismo orden, al bien común.

Es evidente que a toda persona se le debe algo desde el momento en que empieza a existir -es decir, desde que es concebida en el seno de su madre-, en razón de que es persona y de que participa, por consiguiente, del orden natural propio de las criaturas racionales. Sin embargo, por ser la conducta lo que determina en definitiva al hombre con respecto a los bienes de los cuales participa -y todo bien es en él participado-, puede por ella perder los derechos primordiales que posee en

razón de existir. Con mayor razón dependen de esa conducta, aquellos derechos que corresponden a lo que el sujeto pueda hacer, como asociarse, expresarse, profesar una religión, etc., acciones todas que constituyen derechos en el hombre únicamente si son justas.

La objeción más corriente que a esto se opone es la de que nadie puede arrogarse el derecho a juzgar si estas acciones son justas o injustas, que nadie es dueño de la verdad, etc. Sobre los supuestos psicológicos, religiosos y filosóficos de estas objeciones, y de varias otras semejantes, habrá que hacer las consideraciones pertinentes en los capítulos dedicados a las ideologías. Ahora sólo es necesario aclarar que todo el que tiene verdadera potestad, y en la medida en que la tiene, posee la capacidad y el deber de juzgar en estas materias, lo cual no significa que sea o que deba creerse dueño de la verdad, sino sólo que debe gobernar en conformidad con ella, para lo cual tiene la capacidad para conocerla y para responder moralmente.

La potestad humana, por otra parte, no alcanza al fuero interno de las personas, el cual solamente está sometido a la potestad sobrenatural o divina de la Iglesia, distinta por lo demás de la potestad humana eclesiástica; por esta razón el gobierno de una sociedad natural, como es el político, no puede ordenar lo relativo al pensamiento de los hombres o a sus íntimas convicciones, sino sólo a las acciones externas y públicas que de ellas pudieran derivar. Lo cual no significa, sin embargo, que cualquier persona tenga *derecho*, en estricto sentido, a pensar cualquier estupidez o a profesar como religión cualquier aberrante desvarío: no se puede sostener que esto sea justo simplemente porque una determinada potestad, la política, no tenga, debido a su intrínseca limitación, la facultad para conocer y declarar su injusticia.

No existen, por consiguiente, los «derechos humanos» en el sentido en que ahora se les proclama. Son, en realidad, derivaciones de la concepción ideológica según la cual es el su-

jeto humano, autónomo e independiente, el fundamento de la verdadera sociedad. Ésta es la razón por la cual la doctrina de los «derechos humanos» se ha convertido en la causa más universal e incontrolada de violencia en nuestros días, pues ocurre que estos derechos son siempre los propios, los «nuestros», violados o en trance de ser violados por los de enfrente, quienes así se hacen reos del peor crimen contra la humanidad.

De modo que la violencia se despliega en nombre de la no-violencia y de la paz, para aniquilar la inhumanidad del enemigo, del tirano, del reaccionario, del burgués, del capitalista, del fascista, etc.: colección de términos cargados psicológicamente para establecer la división clara y maniquea entre el bien y el mal, entre las víctimas, cuya reacción es encarnación de la justicia, y los criminales que deben desaparecer. Esta división maniquea, o la «defensa de los derechos humanos», es usada en forma dialéctica para desarmar psicológica y moralmente a quienes, por deber de la potestad legítima que ejercen, están obligados en justicia a emplear la violencia para reprimir a quienes subvierten el orden natural, único fundamento válido para una verdadera concordia social.

7. La paz social

Relacionado con lo anterior se halla también el tema de la paz social. Se la suele defender, junto con los derechos humanos y la libertad, reconociéndole implícitamente un valor primero y absoluto. Se la identifica con la no-violencia, ocurriendo así que la paz vendría a ser el resultado infalible de la negación dialéctica de toda violencia.

La paz es, dice San Agustín, la tranquilidad del orden. A todo orden corresponde su propia paz, y ésta puede existir, por consiguiente, en un monasterio, en una banda de ladrones o en un prostíbulo bien administrado, o también en una familia bien

constituida, en un estado totalitario, en un campo de concentración y en una secta de satanistas. La paz es efecto de la ordenada sumisión de los miembros de una colectividad al principio según el cual ésta se rige. Si ese principio es conforme a la naturaleza de las partes, y éstas pueden, de acuerdo a él, alcanzar su bien más perfecto, la paz que se sigue de aquella sumisión es natural, es ella misma un bien constitutivo del bien común. Si, en cambio, el principio es contrario al orden natural, siguiéndose de él otro orden, opuesto al natural, la paz no es un bien, sino un mal: a lo más puede ser tolerable mientras no exista la posibilidad real de restaurar el verdadero orden.

Por esta razón, no tiene sentido buscar la paz mediante la renuncia de los bandos en pugna a sus intenciones divididas, a menos que ambas sean injustas. Sólo puede alcanzarse mediante la imposición del orden recto, y esto ordinariamente lleva consigo la necesidad de aplicar violencia, es decir, de impedir la acción de quienes subvierten ese orden. Puede imponerse a la sociedad, por cierto, una paz de otra índole, pero será indefectiblemente a costa del bien común, es decir, del bien de la misma sociedad a la cual se impone.

Nunca, por consiguiente, la verdadera paz social puede ser efecto de la mera renuncia a toda violencia. Por el contrario, en la situación real del hombre requiere de violencia, tanto en el orden interno -el de las pasiones que se resisten al dominio de la razón- como en el externo, donde las personas muy raramente son capaces de mantenerse en el respeto por lo justo si no se ejerce sobre ellas la natural presión de la sociedad bien constituida. Las llamadas indiscriminadas a la reconciliación en una sociedad radicalmente dividida por las ideologías, tienen como único resultado el fortalecimiento de la parte más sólidamente ideologizada. En esas circunstancias, lo único que puede contribuir a la verdadera pacificación es el combate -en todos los planos, pero principalmente en el religioso y en el intelectual- contra las causas de la enajenación ideológica.

V

ORDEN NATURAL

1. NATURALEZA Y ORDEN HUMANO

TENER una naturaleza determinada implica tener límites y condiciones de existencia: todo cuerpo está sometido a la ley de gravedad y a las determinaciones de espacio y tiempo; un vegetal o un animal tienen una complejidad de órganos que deben funcionar en armonía; cada función vital está definida por un objeto preciso, y depende, para realizarse, de las otras funciones. Si falla algo en el conjunto ordenado de operaciones, el organismo enferma o muere. Cada cosa tiene una ley que rige su existencia: si esa ley no se cumple, esa cosa desaparece, pierde su identidad, se corrompe; es la ley de su naturaleza.

El hombre posee una naturaleza definida. Es algo determinado, diverso al sauce, al sapo, al camello, al mono. Su entidad comprende una interna determinación, una estructura o un orden, en lo cual reconocemos, precisamente, lo que se denomina una naturaleza. No es una nada que se va haciendo algo; es eso, lo que es: cuerpo, vegetal, animal, inteligente; es

animal racional. Esta naturaleza, como todas, impone un orden: en el individuo, hay una serie de funciones, biológicas y psíquicas, que han de cumplirse de acuerdo a sus objetos y en mutua relación de dependencia; si esto no ocurre así, sufre los efectos consiguientes, que pueden ser una enfermedad, la locura, la muerte, o la pérdida del bien asequible por sus facultades superiores. Hay, en suma, un orden natural en el hombre, cualquiera sea la perspectiva desde la cual se le considere: como cuerpo, como animal, como ser racional.

La salud del cuerpo es el orden natural de las funciones biológicas. Hay también una salud del alma, psíquica y moral. La salud del cuerpo, como orden natural del organismo, comprende fundamentalmente relaciones internas, que no van más allá de la estructura somática del individuo, salvo en lo que se refiere a la asimilación de los elementos del medio que necesita para conservarse, como el oxígeno del aire o los alimentos, pero esto es sólo para incorporárselos. A diferencia de ella, la salud psíquica de un modo mediato, y la salud moral directamente, comprenden las relaciones que hacen al individuo parte de un todo mayor. Por sus facultades superiores, el individuo humano *participa de* algo que no es él mismo: conoce lo que son las otras cosas, se dispone respecto de ellas -y también respecto de sí mismo, en cuanto se conoce-, en su conducta.

El orden natural del individuo humano, en estos planos, comprende algo más que el puro individuo. En el plano psíquico, los objetos de las facultades superiores están considerados solamente como puntos de referencia que definen el orden interno de su funcionamiento, con el cual se identifica el «ser sano» en este sentido. El orden moral, en cambio, comprende los objetos de la inteligencia y de la voluntad por lo que son en sí mismos, en su realidad propia, en cuanto el individuo se debe de algún modo a ellos: así, la relación del hijo al padre no está determinada sólo por ciertas condiciones aptas para conservar el equilibrio psíquico de aquél, sino por

lo que es en sí la persona del padre en cuanto objeto de la conducta del hijo. El individuo es parte real de un orden, del cual depende para recibir todo lo que es, incluso su existencia: es ése su orden natural, el cual, en cuanto debe ser asumido en la conducta, constituye el orden moral.

2. Ley natural

En el nivel somático o en el psíquico, el orden natural está dado al hombre, estando a su cuidado solamente el conservarlo. En el de su determinación moral, el orden natural no es algo que haya solamente que conservar: hay que darle realidad mediante la conducta, en la consecución voluntaria y libre del bien completo del hombre. Está definido, sin embargo, por una ley que no emana del acto libre de la voluntad, sino de la naturaleza humana. Por esto es ley natural, y ley moral por ordenar el acto voluntario.

La ley moral natural es la necesidad que su naturaleza impone al actuar libre del hombre. Que sea una necesidad significa que su cumplimiento es la condición para que el hombre alcance la perfección que le compete como hombre. Que sea impuesta a su actuar libre significa que tal condición se presenta formalmente como *norma*, es decir, para ser asumida por el sujeto y constituida por él en principio director de su conducta, pudiendo, por ello, no ser cumplida. Puede el hombre, en efecto, contrariar su propia naturaleza en su conducta: la paradoja de un hombre deshumanizado no es absurda. Lo es, en cambio, la de un caballo desequinizado o de un hipopótamo deshipopotamizado: en éstos, su naturaleza se impone a su conducta como simple necesidad; en aquél, como ley moral.

En la ley natural se distinguen diversos aspectos, según qué sea aquello sobre lo cual recae la ordenación, es decir, según qué partes de la naturaleza humana comprenda. En primer lugar, si bien las operaciones de la vida puramente vege-

tativa escapan al dominio de la voluntad, por lo cual en este aspecto no hay preceptos específicos de ley natural (referidos, por ejemplo, al proceso de digestión o a la circulación de la sangre), sin embargo, la conservación de la vida y la integridad del sujeto, en cuanto son un bien del cual cada individuo participa y que debe, por ello, respetar en sí y en los otros, caen bajo precepto; así, el de no matar.

En segundo término, la conducta específicamente animal en el hombre, que es la determinada por los sentidos y los instintos, y que tiene su manifestación más fuerte y, al mismo tiempo, más decisiva, por sus consecuencias para el bien común, en lo que afecta a la reproducción de la especie, debe ser asumida por la voluntad, para darle el orden que le corresponde en cuanto es parte de la vida humana considerada como totalidad indivisible; los preceptos de ley natural, en este plano, son los que dan al matrimonio y a la procreación de los hijos forma específicamente humana: son los referidos a la unidad y a la indisolubilidad de la unión conyugal, a la fidelidad mutua de los cónyuges y al orden propio del acto procreador.

Por último, está ordenado por la ley natural lo que trasciende los planos vegetativo o animal de la existencia humana, y que sólo le pertenece en cuanto objeto de determinación racional: este aspecto incluye todas las relaciones del individuo con lo distinto de él, relaciones de participación, de débito, de dominio, etc., cuya definición depende de la naturaleza de quien se relaciona y de la de aquello a lo cual se relaciona; así, hay un orden natural en la vinculación del individuo con el bien común, con los otros individuos y con las cosas materiales, en cuanto son objeto de dominio.

Todos los preceptos de la ley natural ordenan de algún modo, desde sus distintas perspectivas, la vida del hombre en sociedad. No existe precepto moral que obligue al individuo exclusivamente consigo mismo, como ente clausurado e independiente, pues el orden moral, según ya se ha visto, es el

orden del hombre en cuanto partícipe de un bien que trasciende su individualidad. Por esto, el orden moral se proyecta siempre en un orden social, por lo mismo que el bien, o el mal, de la parte siempre redunda de algún modo en el bien, o el mal, del todo.

3. Las virtudes morales

¿Cómo se da concretamente el orden natural en la vida humana? Ya se ha visto que este orden, en todo lo que está sujeto a la determinación de la voluntad, no es algo ya dado al hombre, como lo es, por ejemplo, el orden de su metabolismo, o el de su constitución ósea, o el de su sistema nervioso. El que la vida de un hombre -considerada ya como una totalidad- sea ordenada conforme a la ley de su naturaleza, depende de que ese hombre se ordene, voluntariamente.

Pero los actos voluntarios no son esporádicos, ni espontáneos, ni inconexos entre sí. La persona, al actuar, se va determinando en la dirección en que actúa, y va adquiriendo una configuración interior, una aptitud que la orienta y dispone de un modo permanente respecto de ese mismo actuar. Esto es el hábito, que se adquiere mediante la reiteración de los actos de la misma especie: se aprende a caminar caminando, a nadar nadando, a ser justo actuando con justicia, etc. Los hábitos conforman la realidad individual del sujeto; son esas determinaciones arraigadas, difícilmente extirpables, que le dan su modo particular de ser, su perfil personal.

Hay hábitos cuyos objetos son por si mismos indiferentes en relación con el bien completo del hombre, el bien moral: así, el saber cocinar, nadar, el tener buena puntería o el saber matemáticas. Estos hábitos son para el hombre una perfección solamente relativa, pues perfeccionan a la facultad o potencia en que radican y no al sujeto como tal; como, por ejemplo, la habilidad del artista o la velocidad del atleta. Estos hábitos tie-

nen, no obstante, una gradación, en razón de cuál sea la facultad -superior o inferior- a la cual perfeccionen, y el objeto al cual la dispongan: así, los hábitos que perfeccionan la inteligencia, como la ciencia y el arte, son más perfectos y estimables que aquéllos que sólo perfeccionan el cuerpo; y entre los hábitos intelectuales, son superiores aquéllos cuyos objetos son de suyo más inteligibles, como la sabiduría -o saber acerca de las primeras causas y principios- es superior al arte.

Hay, en cambio, otros hábitos por los cuales el sujeto se califica directamente -bien o mal- en orden a su fin último. Éstos, por ser disposiciones arraigadas a actuar bien o mal -en conformidad con el bien más alto o desviándose de él-, son por sí mismos, absolutamente y no en relación a objetos particulares, perfectivos o corruptores del sujeto, y se llaman, según sean lo uno o lo otro, virtudes y vicios morales.

Por las virtudes, el hombre se ordena, conformándose a lo que él debe ser según su naturaleza. Entre ellas, hay las que ordenan interiormente al sujeto, consistiendo este orden en el dominio de la voluntad sobre las pasiones o apetitos sensibles; éstos son inferiores a ella, pues son movidos por la apariencia sensible de las cosas, mientras que la voluntad lo es por lo que esas cosas son, según las conoce la inteligencia. No se trata de suprimir o de ahogar tales pasiones, sino de dirigirlas; son absolutamente necesarias, pues el hombre, como animal que es, no podría subsistir sin aquello a lo cual lo mueven (puede pensarse qué sería del hombre si no sintiese nunca hambre, o de la humanidad si en los individuos no se manifestase el apetito sexual). Esta dirección es posible gracias a que la razón conoce más perfectamente que los sentidos esos mismos objetos, y a que, por esto, la voluntad puede apetecerlos por su relación al bien total del hombre. Esta relación es la que la voluntad, si está ordenada por la virtud, impone al movimiento de los apetitos inferiores o animales.

Estas virtudes por las cuales el sujeto se ordena interiormente son la temperancia, o templanza, y la fortaleza. Esta di-

visión se funda en la diversidad de especie de las pasiones sobre las cuales se ejerce dominio. Unas tienen como objeto bienes que a la sensibilidad se presentan como gratos o placenteros, y son llamadas pasiones concupiscibles (por ejemplo, el deseo o el gozo sensibles): su dirección corresponde a la templanza. Otras son, por el contrario, reacciones ante lo que se presenta sensiblemente como arduo o difícil: son las pasiones irascibles (por ejemplo, la ira o el miedo), y su dirección corresponde a la virtud de la fortaleza.

Sería falso pensar -según ya antes se ha dicho- que este orden, del cual goza el hombre temperado y fuerte, por ser interior, sea conveniente o beneficioso sólo para él; que sea, en otras palabras, un bien privado del individuo. La necesidad de que el individuo se ordene de esta manera, de que sea virtuoso, deviene del hecho de ser hombre, es decir, de participar de una naturaleza que no le pertenece en exclusividad, y de estar obligado, por consiguiente, respecto del bien de esta naturaleza, del bien común humano. Dicho de otro modo, la naturaleza del individuo no es privada, y por esto no es solamente asunto suyo al poseer o no poseer estas virtudes, el ser temperado o lujurioso, valiente o cobarde.

Tampoco el individuo tiene esta obligación sólo por motivos extrínsecos y accidentales, como el de no molestar o causar perjuicio al interés privado de los otros: los motivos de ella existen en el sujeto, y tendrían vigencia aun si se retirase al desierto como anacoreta, o si se instalara en la luna, pues radican en su naturaleza, a cuyo bien -es decir, al bien común humano-, como partícipe, *se debe*. De este modo, las virtudes que ordenan interiormente al hombre son, en su raíz, virtudes sociales, pues por ellas se alcanza, y por su privación se pierde, el bien común.

Que éstas sean virtudes sociales no significa, sin embargo, que su medida sea común o uniforme: la cantidad de vino que se bebe que para uno se traduce en borrachera, para otro puede no salir de los límites de la temperancia. Es frecuente, en el

juicio común sobre estas virtudes, caer en el error de establecer este tipo de pautas uniformes o, lo que es peor, sucumbir a la tentación puritana de rechazar, o tolerar, como malos los objetos de las pasiones, en especial las concupiscibles. Al perderse en esta materia el justo criterio, las tendencias basculan fácilmente hacia el extremo opuesto del libertinaje y el permisivismo.

4. La Justicia

La virtud que ordena al hombre directamente respecto del bien del cual participa, es decir del bien común, es la justicia. El hombre justo es el hombre bien dispuesto -con «voluntad perpetua y constante» dice la clásica definición- a dar a otro el bien que es de él, del otro; a reconocer prácticamente, en su conducta, que un bien del cual participa o que posee es debido a otro. Este *otro* puede ser el todo del cual el individuo es parte, al cual debe lo que de él recibe; la disposición a dar lo debido al todo, al bien común, es llamada justicia *legal* o *general*, en la que se da la razón completa o perfecta de justicia, ya que comprende en su objeto todo el bien participado por el sujeto. El *otro* respecto del cual el sujeto está obligado puede ser también otra parte, es decir, otro individuo o grupo de individuos que sean también partícipes del todo; la disposición a dar lo debido a las partes se llama justicia *particular*, y tiene dos formas: es justicia *distributiva* la que da a las partes el bien que les corresponde en proporción a su respectiva contribución al bien común, y es *conmutativa* la que, como el término lo expresa, regula el intercambio entre las partes conforme a la reciprocidad que en él debe existir.

La justicia que tiene como objeto el bien común es, por ello, una virtud general, lo cual significa que le compete ordenar todos los actos humanos a su fin. De este modo, es la virtud que tiene directamente como objeto el orden natural de la vi-

da humana en su totalidad. Un hombre sobrio en el comer o un hombre valiente son por esto, bajo esos respectos, hombres justos, pues se ordenan a lo que es en ello su bien natural. Y ser justo en estos aspectos es condición indispensable para serlo en absoluto, como es indispensable que se nos den todas las partes para tener el todo. Es imposible, visto de otra manera, que un borracho o un cobarde sean verdaderamente justos, aunque puedan serlo en casos particulares o por accidente, pues carecen de la capacidad para apreciar con objetividad el bien que deben a otro y para moverse a procurarlo, debido a que no están recta y habitualmente dispuestos en orden a su propia e interior participación del bien.

La justicia es, pues, la virtud gracias a la cual tiene vigencia el orden natural humano en la concreta existencia social: es la virtud por cuya causa existe sociedad humana. Es imposible su reemplazo; si falta, es el vínculo propiamente humano entre los individuos y entre las sociedades básicas lo que desaparece. En su lugar empieza a regir la ley de la selva, aun con la sordina que puede imponerle el poder centralizado.

Es redundante, en consecuencia, hablar de justicia *social*. La justicia es social por naturaleza, aunque en su forma más particularizada, la conmutativa, no sea directamente determinante de la relación que conforma la esencia de la sociedad. Probablemente, haya sido ésta la razón por la cual se ha destacado con el apelativo de *social* a la justicia cuya ausencia destruye los fundamentos del orden natural de la sociedad: a saber, a la justicia legal en primer lugar y, en segundo término o subsidiariamente, a la distributiva. Hay que observar, sin embargo, que aun la justicia conmutativa se desvirtúa -deja de ser virtud- si pierde su referencia al bien común, referencia que se la da su subordinación a la justicia legal.

Es que, tanto la justicia distributiva como la conmutativa son aplicaciones, realizaciones particulares, de la justicia legal, formando con ella un todo inseparable: la justicia es una, la que se ordena al bien común, la legal o general; la distribu-

den natural humano, como piedra angular, es una virtud del entendimiento: la prudencia. Es virtud general, como la justicia, pues todo acto voluntario es, en cuanto tal, determinado por el entendimiento, va esencialmente unido el actuar voluntario con el saber cómo actuar: ese actuar es virtuoso si tiene su raíz en una ordenación del sujeto al bien, y si es bien dirigido para alcanzarlo. No basta querer ser justo, o valiente, o temperado, para serlo, sino que también hay que saber serlo. En otras palabras, no existen virtudes ciegas.

La prudencia, virtud que radica en el entendimiento práctico -distinto del entendimiento teórico, o especulativo: éste tiene como objeto saber *lo que es* algo, y aquél, saber *cómo actuar* para alcanzar un fin-, es la que dirige en el sujeto la operación propia de todas las otras virtudes. Es imposible ser justo, o dominar adecuadamente las propias pasiones, sin ser prudente. Y es más perfecta la prudencia cuando dirige no sólo la conducta individual propia, sino la de otros: cuando es gubernativa; a su vez, la forma más perfecta de ésta es la prudencia política, pues es la que tiene como objeto todo lo ordenable al bien común natural y completo del hombre, respecto del cual éste se encuentra absolutamente obligado. La obra más propia de la prudencia política es la ley.

Las cualidades que se buscan en una ley promulgada por hombres son las de ser justa y sabia. Es justa, en principio, si es conforme con la ley natural, conformidad que puede consistir en ser derivación o aplicación de la ley natural a las concretas circunstancias de una sociedad (como, por ejemplo la condena del aborto provocado, o las disposiciones que establecen el debido respeto a quien tiene autoridad o legítima potestad), o en ser determinación de la ley natural, en el sentido de fijar las condiciones necesarias para que ella tenga vigencia (como la estipulación de tal o cual pena para el que comete asesinato, o el precisar la forma en que han de sucederse quienes ejercen potestad política). La ley injusta no es ley, sino sólo apariencia de ley.

Pero no basta que la ley sea justa en principio. Para ser justa en su aplicación, ha de ser sabia, es decir que deben sus disposiciones fundarse en un juicio acertado acerca de cuáles son los preceptos de ley natural que deben aplicarse, y cómo, y en qué momento, etc. Junto con el conocimiento del fin de la ley, el legislador debe tener el de los hombres a los cuales esa ley se destina, y el de las circunstancias en que se ha de aplicar. Todo esto es necesario para legislar con justicia.

Para tener en cuenta el complejo horizonte que debe ser cubierto por este saber, el del prudente, se pueden examinar, sucintamente, las llamadas partes integrales -o cuasi integrales, pues en verdad se trata de una analogía con un todo físico- de esta virtud. Son como los distintos frentes que deben ser cubiertos, pues el descuido de sólo uno de ellos puede ser suficiente para que toda la obra fracase por desatinada.

La primera de estas partes es la *memoria*, la experiencia, sin la cual es imposible formar un juicio acertado sobre el sentido o real naturaleza de hechos que son temporales y contingentes y que, por ello, son consecuencia de hechos pasados o reiteraciones de los mismos. La segunda es la *inteligencia*, llamada por algunos intuición (no se toma aquí en el sentido de facultad intelectiva), capacidad para descubrir, tras las apariencias, los principios que verdaderamente están puestos en juego en una situación particular y concreta. La tercera es la *docilidad*, término que, atendida su etimología, significa «disposición a ser enseñado»; esta disposición -que se la suele mentar como el necesario saber escuchar a otros, o como el saber recibir consejo- es imprescindible, en razón de ser prácticamente imposible que uno conozca por sí mismo todo lo que ha de ser tenido en cuenta para dirigir bien la conducta. La *sagacidad* es la cuarta -en latín *solertia*, que también se traduce como talento, pericia, ingenio-: capacidad para descubrir por uno mismo lo que debe ser tenido en cuenta; aunque contraria a la docilidad, es en realidad su complemento necesario, pues siendo aquélla una disposición pasiva o receptiva, es

preciso que exista al mismo tiempo la capacidad para discernir qué es lo que debe ser aceptado y qué no; es éste el caso, por ejemplo, cuando hay que determinar qué consejo es el que hay que seguir.

En quinto lugar está la *razón* (tampoco se usa aquí este término para designar la facultad intelectual), o conocimiento de las relaciones -de causalidad, de semejanza, etc.- que ligan entre sí a los diversos hechos o circunstancias, dándoles unidad inteligible, es decir, permitiendo entenderlos. La sexta es la *providencia*: hay que saber prever -literalmente, anticipar la visión, ver antes de ver- los posibles efectos futuros de las causas presentes, y proveer lo necesario para encararlos de manera adecuada. La *circunspección* es la séptima, cuyo sentido se muestra al recurrir nuevamente a la etimología: *circum-spectare* es «mirar en derredor»; significa disposición atenta y pronta para tomar nota de todos los nuevos factores circunstanciales que puedan de algún modo alterar la naturaleza de una situación, con el objeto de saber oportunamente cuál deba ser el modo de encararla. Por último, en octavo lugar (el orden seguido en esta enumeración no es esencial), está aquello a lo cual se suele reducir, en su concepto degradado y vulgar, la virtud de la prudencia: la *cautela*, capacidad para reconocer y evitar el mal, que siempre suele ir mezclado con lo bueno o presentado falsamente con sus apariencias.

En resumen, pues, el que es en verdad prudente, el que es capaz de dirigir con rectitud y tino su propia conducta o la de otros, es experimentado, inteligente, dócil, sagaz, razonable, providente, circunspecto y cauto. Éste es el que conoce bien cuál es el orden natural en la vida del hombre, pues es el que en la práctica sabe buscarlo y realizarlo.

VI

Cristianismo y sociedad

1. Religión y sociedad

Es muy difícil encontrar en la historia noticia de un pueblo cuya vida política haya estado completamente desvinculada de lo religioso. Esta separación es un fenómeno contemporáneo y localizado: aparece en nuestros días -en los dos últimos siglos- y en las naciones pertenecientes a lo que se denomina Occidente, o en las que se han organizado bajo la directa influencia de ideas provenientes de Occidente.

En los pueblos pre-cristianos, la unión entre lo político y lo religioso era de tal índole, que su disolución resulta absolutamente impensable. Los dioses lo eran de una colectividad determinada y sólo de ella: eran dioses de la ciudad, de la *polis*, y daban su amparo sólo a los miembros de ésta. Ser extranjero no significaba únicamente no ser miembro de una colectividad política, sino sobre todo no tener como propios sus dioses. La religión era una virtud política, pues al honrar a los dioses se reconocía el principio sobre el cual se asentaba la

unidad de la ciudad. Honrar a los dioses, a la patria y a los antepasados correspondía a una virtud, la piedad. Por lo mismo, la impiedad era el más grave de los delitos políticos, pues implicaba en la práctica desconocer ese principio. Los gobernantes, fuesen monarcas o magistrados, tenían entre sus deberes el principal de encabezar ritualmente el culto a los dioses.

En la antigua Roma, esta vinculación entre la sociedad y la religión era aún más particularizada, pues ésta no era sólo una religión política, sino también doméstica y pagana (propia de los *pagos* -aldeas y pueblos-: de aquí se generalizó el nombre para designar cualquier religión extraña a la Revelación). Allí toda comunidad humana afirmaba su unidad sobre base religiosa, es decir, en la conciencia de depender su bien común de causas que no están sujetas al arbitrio de hombres.

Cuando empezaron a declinar las antiguas creencias, no aparecía en su reemplazo nada que tuviese la misma fuerza unificadora. Por esto, aún en nombre del interés común -algo mucho más vago y con menos carácter obligante-, la ciudad defendía lo que quedaba de la piedad de los antepasados. Y aún en siglos posteriores, cuando el Cristianismo diluía los últimos restos de las religiones tradicionales, era atacado en nombre de éstas y de la unidad política que había surgido a su amparo.

2. El Cristianismo

El Cristianismo reemplazó a las antiguas religiones como principio de unidad civil. No se trató, sin embargo, del sencillo procedimiento de reemplazar una divinidad por otra. El cambio que se produjo afectó en todo orden la vida de los hombres, por lo cual se modificó profundamente la naturaleza de las instituciones sociales, aunque se conservaran formas antiguas, y el tránsito durará varios siglos.

El Cristianismo, como principio religioso de la unidad política, fue completamente distinto de las religiones paganas,

pues como religión difiere esencialmente de ellas. Los dioses particulares, cuya misión se limita solamente a la protección de la ciudad y de sus miembros, son reemplazados por el Dios único, cuya Providencia se extiende universalmente a todo lo que existe. La salud que la Redención cristiana ofrece no es colectiva, no es dada a las ciudades o a los pueblos, sino a cada hombre, y tampoco es referida a la vida temporal, sino a la eterna. No desaparece el fundamento religioso de la sociedad humana, pero ese fundamento la trasciende: el máximo bien común no es ya el de la *polis*, el de la vida ciudadana, sino el de la sociedad sobrenatural, el Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia, cuyo orden propio es completamente distinto al de las comunidades naturales. Se forma parte de él no por pertenecer a un orden social anterior, como se pertenece a la ciudad por pertenecer a una familia, sino por la participación personal de la fe y de la gracia, que se infunden por el bautismo y los demás sacramentos.

El Cristianismo, pues, se diferencia de las otras religiones por anunciar a un Dios único, creador, omnipotente y providente, por la universalidad de la salvación que trae a los hombres -se extiende necesariamente a todos, no habiendo otra posible- y por realizarse esa salvación en la interioridad de la persona. Además, aunque esta salvación no depende en nada, en cuanto a su naturaleza y eficacia, de la voluntad humana, sin embargo requiere de la aceptación voluntaria para aplicarse a la persona. Por todo esto, se destacan con el Cristianismo ciertos valores naturales, cuya dimensión real no era ni siquiera sospechada en las civilizaciones anteriores: el carácter personal del individuo humano, y su libertad.

La vida cristiana no queda sustraída, por consiguiente, a las exigencias del orden natural. La gracia es sobrenatural, y necesita de la naturaleza para crecer en ella. Las virtudes sobrenaturales requieren, como sustento, de las virtudes naturales. De este modo, el orden natural no es una especie de base sobre la cual se deposita algo que le es ajeno, sino que es él el

que se sobrenaturaliza, sin perder absolutamente ninguna de sus propiedades. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona. Son órdenes, distintos e inconfundibles, uno infinitamente superior al otro, que se unen en el hombre, exigiéndose mutuamente: la naturaleza queda frustrada y caída sin la gracia, y debe hacerse permeable a ella para alcanzar su perfección; la gracia necesita de la naturaleza, como árbol a la tierra buena para hundir sus raíces; ambas crecen juntas, la naturaleza en tensión tras la gracia.

Por esto, siendo la vida en sociedad necesaria para la perfección natural de los hombres, la vigencia y la observancia de su orden propio, de sus leyes, es exigencia impuesta por el fin sobrenatural al cual tienden por la Redención de Cristo. Así, en la *civitas* cristiana que se va conformando en los siglos posteriores al derrumbamiento de la ciudad antigua, la unión de lo religioso y de lo político aparece también claramente delineada, aunque de otra forma: la diferencia consiste en que el Cristianismo no es sólo religión -entendida ésta como una dimensión, entre otras, de la vida humana, la de los actos por los cuales se vincula expresamente con la divinidad-, pues comprende la sobrenaturalización, o elevación por la gracia, de todos los aspectos de la existencia del hombre. Por lo tanto, esta unión no sólo consiste en un reconocimiento de la dependencia de la sociedad respecto de Dios, en cuanto es su máximo legislador y su protector, sino en la búsqueda del bien común natural en cuanto ordenado al bien común sobrenatural, del cual es distinto pero inseparable.

3. Iglesia y sociedades naturales

El bien común sobrenatural y el bien común natural, siendo distintos, son fines en orden a los cuales se constituyen sociedades también distintas. Aquél es el fin de la Iglesia, a la cual se pertenece por la fe y la gracia, y cuya intrínseca cons-

titución es por lo mismo sobrenatural. La sociedad política, en cambio, que comprende a las demás sociedades naturales como partes suyas, y a la cual se pertenece por el nacimiento y el cultivo de las potencialidades del hombre, es la que se ordena al bien común natural. No son, sin embargo, dos sociedades yuxtapuestas, pues sus miembros son los mismos, los cuales son de modo diverso partes de una y de otra. Iglesia y sociedad natural confluyen, por ser inseparables el bien sobrenatural y el bien natural del hombre: ésta es la razón de su necesaria unión. Sin embargo, se supone en tal unión la delimitación de sus ámbitos respectivos de competencia: son ámbitos que de ningún modo se confunden, aunque estén íntimamente interrelacionados.

La Iglesia no es una especie de sociedad internacional, que trasciende lo político sólo por no coincidir extensivamente con ninguna de las sociedades políticas existentes, al modo de ciertos organismos de acción humanitaria, como la Cruz Roja u otros. No puede compararse según pautas de extensión con las sociedades naturales; tampoco según grado mayor o menor de intereses puramente humanitarios o espirituales -dos palabras demasiado vagas, en su uso habitual, como para significar algo real-; se diferencia de las sociedades naturales en que no es una sociedad natural, no es humana. Su presencia, allí donde efectivamente está, es -si vale la expresión- de carácter intensivo, por cuanto da al orden natural, desde el interior de las personas -aunque no sólo *en* el interior de las personas- su reintegración y su revitalización al hacerlo partícipe de la Redención de Cristo, que ella aplica a los hombres por la renovación del Sacrificio de Cristo y los sacramentos, y por la enseñanza de la Revelación divina, objeto de la fe.

Ciertamente, la Iglesia, para estar presente entre los hombres, necesita de una organización visible, temporal; pero no es. en su substancia, esta organización: Iglesia no es lo mismo que organización eclesiástica, ni que asamblea visible de católicos. No se reduce a su aspecto visible, sino que, al contrario,

es éste el que debe reducirse a ella o ser fiel a ella, a la presencia del orden sobrenatural, divino, entre los hombres. Esta fidelidad, por depender de voluntad humana, puede fallar.

En otras palabras, la organización visible de la Iglesia debe necesariamente ser *jerárquica*, palabra que no significa sólo un orden regular en que todo procede de quien tiene potestad o autoridad, sino un orden que es *sagrado* por estar fundado en la suma potestad y autoridad divinas. La condición jerárquica no es, pues, atributo esencial de la organización visible de la Iglesia en cuanto es un orden humano, sino deber o exigencia para este orden, requisito indispensable para ser justo. Sólo en la medida en que es fiel al principio sagrado -en griego, *ier-árjes*- de su orden, a Cristo, a su Revelación y a su Redención, a la Verdad que debe enseñar y a la Salvación que debe comunicar, la Iglesia visible cumple su misión y ejerce la autoridad y la potestad que le competen.

4. Autoridad de la Iglesia en el orden temporal

La presencia de la Iglesia no se puede limitar sólo a lo específicamente religioso, al culto y a lo relacionado directamente a él. Debe dar sentido sobrenatural a todos los aspectos de la vida humana, interiores y exteriores, privados y públicos, pues es esa vida humana completa la destinataria de la gracia. Por esto, es de competencia de la Iglesia exigir el cumplimiento de los preceptos de la ley natural en la sociedad, pues si falta el orden que esta ley rige es imposible que se alcance el bien sobrenatural. Esto tiene especial relevancia en lo que se refiere a la vigencia de la justicia en las relaciones entre los hombres, pues ésta, por ser virtud general, es el supuesto básico para el desarrollo normal de la vida de la gracia.

El criterio de acuerdo al cual se ejerce legítimamente esta competencia de la Iglesia sobre lo pertinente al orden natural de la sociedad, es el que deriva de su fin sobrenatural. Si los

que tienen autoridad en la Iglesia buscan ejercer influencia en este orden de acuerdo a otros criterios -propiamente políticos o económicos, por ejemplo-, ya no actúan en razón de esa autoridad que en ellos reside. Si esta tendencia se hace constante, se produce la grave confusión resultante de ver a los representantes de la Iglesia actuando en el mismo plano y tras los mismos intereses que los poderes temporales. La gravedad de esta confusión radica, primero, en el vacío que deja la misión sobrenatural no cumplida y, segundo, en la posibilidad siempre latente de que se use el poder que la Iglesia tiene sobre las conciencias para satisfacer esos intereses.

Pero peor aún es el caso en que el criterio sobrenatural para juzgar las situaciones concretas sufridas por la sociedad es suplantado por un criterio ideológico, lo cual hace que la Iglesia aparezca como un movimiento de animación de las masas hacia fines utópicos de salvación terrenal, perspectiva que la pone en posiciones de identificación o de oposición -queda excluida otra posibilidad- con los poderes temporales, quedando la identificación reservada para los que encarnan principios revolucionarios.

En este caso no sólo prevalece un interés temporal sobre la misión sobrenatural, sino que ésta desaparece a causa de esa suplantación; y si el poder de la Iglesia sobre el interior de las personas, sobre las almas, se vuelca con toda su fuerza en favor de los propósitos revolucionarios, se crea un poder totalitario de enorme eficacia, absolutamente ajeno y contrario a la legítima potestad de una sociedad natural -política, económica, familiar, etc.- y a la potestad sobrenatural de la misma Iglesia.

Esta suplantación se puede producir aún manteniéndose formas externas, como lenguaje, ritos, etc., derivados de la finalidad sobrenatural de la Iglesia. Se despoja a esas formas de su contenido, sin embargo, al hacer revertir toda la vida cristiana hacia la subjetividad pura de la persona, donde se la identifica con el sentimiento y el afecto. Éstos, por sí mismos,

no pueden dar ninguna medida de verdad o de bien, por carecer de la objetividad que sólo puede aportar el entendimiento por la fe, es decir, por el asentimiento a lo que Dios ha revelado y la Iglesia enseña. En el ámbito de la subjetividad pura, desaparece el objeto de la fe, pero permanece su lenguaje, con la ambigüedad de aquello a lo que no se reconoce significado propio y con la aptitud consecuente para tener el sentido que el estado subjetivo de la persona, o del que tiene poder sobre ella, dicte.

5. Doctrina Social de la Iglesia

La Iglesia tiene, pues, una doctrina social. Ésta es el conjunto de su enseñanza sobre todo lo referente al orden propio de la vida humana, motivada tal enseñanza, principalmente, por la necesidad de que se cumplan en ese orden los preceptos de la ley natural. Su contenido, por consiguiente, aunque no se excluye de la Revelación (el *Decálogo*, entregado por Dios a Moisés en el Sinaí, es la formulación ordenada de los preceptos fundamentales de la ley natural), no pertenece, sin embargo, a lo que solamente puede ser conocido en virtud de ella, como es el caso de los dogmas de fe, definidos como tales por la Iglesia. Ese contenido es accesible a la razón natural del hombre, pero está reafirmado en su verdad y en la necesidad de su cumplimiento por la misma Revelación divina y por la enseñanza de la Iglesia, debido a la trascendencia que el destino sobrenatural del hombre da a su perfección natural.

En esta doctrina social se comprenden todos los aspectos de la vida humana en sociedad: desde el deber de reconocimiento y de adoración que la sociedad, en cuanto tal, tiene respecto del Dios verdadero, hasta lo que atañe a los vínculos particulares de justicia entre los hombres. Es enseñanza sobre los deberes religiosos de la sociedad, sobre el matrimonio, la familia y la educación, sobre lo justo en la economía, sobre las

sociedades gremiales y profesionales, su naturaleza y su participación en el orden político, sobre la potestad humana y el bien común, sobre la libertad de la persona y su proyección en el orden social, sobre las diversas ideologías y sus errores, etc.

En el último tiempo, a partir de mediados del siglo XIX, la enseñanza de la Iglesia sobre estas materias se ha hecho más frecuente e insistente, con la referencia, además, a la necesidad de su aplicación a problemas y situaciones concretas. El conjunto de esta doctrina es lo que se suele denominar más específicamente como doctrina social de la Iglesia: no es que su contenido implique cambio substancial respecto de la enseñanza anterior, sino que su exposición ha obedecido a una intención pastoral surgida de los problemas sociales y políticos provocados por las grandes revoluciones modernas, principalmente la revolución industrial, la francesa y la bolchevique.

Esta doctrina conforma una unidad coherente, que para ser entendida requiere de una comprensión de los principios que se enseñan, de los problemas cuya solución se indica y se urge, y de los errores que se analizan y se condenan.

Es desde la perspectiva de esta unidad, y de su principio básico -la relación de subordinación entre el bien natural y el bien sobrenatural del hombre, en cuanto ambos constituyen, inseparablemente, su fin-, como debe ser interpretado cada documento que la autoridad eclesiástica ha publicado sobre estas materias. Las encíclicas, cartas, discursos, etc., en que se encuentra expresada esta doctrina, son parte del llamado magisterio ordinario de la Iglesia. Los actos ordinarios de magisterio, a diferencia de los extraordinarios, que gozan en sí mismos de los signos o atributos de infalibilidad, son falibles, por lo tanto requieren, como garantía de verdad, que se manifieste en ellos expresamente la identidad entre lo que enseñan y lo que siempre ha enseñado la Iglesia.

Segunda Parte

El Orden Político

Segunda Parte

El Orden Político

Segunda Parte

El Orden Político

I

La sociedad política

1. Sociedad de sociedades

La vida en sociedades como la familia, el gremio y el municipio se proyecta naturalmente hacia un ámbito más amplio que el de cada una de ellas. De ordinario trascurre la existencia de un hombre en varias de estas sociedades, que así se vinculan y dependen unas de otras: por habitar una familia en un lugar, hay relación de vecindad con otras familias radicadas allí; esta relación no es accidental o accesoria, pues la vecindad es causa de que existan intereses comunes concretos. Hay, en otras palabras, un bien común del ayuntamiento de familias, o municipio. Cada municipio participa, a su vez, con otros en intereses comunes más amplios, que comprenden y complementan los particulares de cada uno. Por otra parte, cada individuo, miembro de una familia y vecino por ello de un municipio, entra en comunicación con otros, que no necesariamente son vecinos suyos, por el hecho de ejercer una determinada actividad o profesión. Son múltiples las actividades específicas que son necesarias, por distin-

tos motivos, a las personas, familias, municipios, etc., y que a su vez se interrelacionan.

Toda esta urdimbre compleja de sociedades constituye, en su unidad y en la ordenación particular de cada una al bien común completo del hombre, esa sociedad superior que se ha denominado originalmente *polis* y *civitas*. Ésta es como el organismo cuya vida depende de la buena función de todos sus órganos, los cuales a su vez dependen recíprocamente y, también, de la salud del cuerpo completo.

La sociedad política no es, pues, una especie de estructura uniforme que se superpone al conjunto de las sociedades subalternas, según se la concibe cuando se la abstrae y se la identifica con esa forma abstracta, como ocurre con la idea moderna de Estado. Tampoco, por lo mismo, es una sociedad de individuos, de ciudadanos de calidad igual: es una sociedad de sociedades. Se es parte de ella por pertenecer a una familia, a un municipio, a un gremio, etc., nunca en forma directa. Los hombres, al ser partes de las sociedades subalternas, participan por lo mismo de la sociedad superior, y no de modo pasivo o inerte, como un animal es parte de un zoológico por estar metido en su jaula, sino activamente: lo ordinario es que, al actuar en orden al bien común de las sociedades subordinadas, se actúe también para el bien común político, por ser éste el natural complemento y perfección de aquél, es decir, por estar implicado en los bienes inferiores el orden al bien superior.

2. Formas históricas de la unidad política

La sociedad política, lo que se ha reconocido como tal en toda la historia de Occidente, tiene sus raíces en la *polis* griega y en la *civitas* romana. El carácter más propio de éstas se destaca al compararlas con otras formas que ha asumido, en otras culturas, esta sociedad que comprende como un todo la vida de los hombres: por ejemplo, con los reinos orientales de la

antigüedad. En aquéllas el ciudadano participa activamente del bien del todo, por cuanto es un bien suyo; el orden político no es la forma monolítica que se impone inexorablemente a los súbditos, como sucede en tales reinos, donde el orden es una especie de fatalidad que pesa incluso en el mismo gobernante (recuérdese el caso del rey Asuero, según lo narra el *Libro de Ester*). Al contrario, en Grecia y en Roma el orden político es el de la perfección de sus miembros; el bien de la *polis* es el bien más real del hombre; sus dioses no son demonios que aplastan y devoran, sino protectores de la colectividad, que se muestran terribles sólo cuando son ignoradas sus leyes. Este carácter, significado en propiedad por la palabra *político*, es el que define en este aspecto la tradición de Occidente.

El contorno propio de la ciudad antigua no se ha conservado en la posterior evolución de la forma política, pero sí ha guardado ésta ese carácter, el significado por la palabra *político*, como algo esencial. Incluso las concepciones ideológicas de los últimos siglos se basan en una deformación de la idea de que el bien de la sociedad debe ser el bien del hombre singular. El hecho es que, de acuerdo a esa tradición, el hombre participa de la suerte de la *polis* no como una parte inerte identifica su destino con el del todo, sino disponiéndose, mediante su virtud interior, en orden al bien común: sabe que su consecución depende en alguna medida de él y que, por lo mismo, puede gozarlo como suyo cuando es alcanzado.

El contorno dentro del cual se da este carácter cambia ya al extender Roma el espacio y la potestad de la *civitas* hasta los límites alcanzados y dominados por sus legiones. De la importancia civilizadora -en estricto sentido etimológico- de los ejércitos romanos deviene el hecho de que sea su comandante, el *imperator*, quien asuma la potestad política. El Cristianismo, posteriormente, va a adoptar como propia la forma política del *imperium*, pues éste era el *todo* cuyo bien comprendía todos los bienes del hombre, a los cuales se añadía como piedra angular el de la redención cristiana que había de comunicar la Iglesia.

Las últimas reliquias políticas del imperio cristiano fueron borradas cuando fue demolido, después de la gran guerra de 1914, el imperio austro-húngaro. Mucho antes, sin embargo, al mismo tiempo que se experimentaba la imposibilidad de que el sacro imperio reuniese a la cristiandad bajo una sola dirección política, surge el *reino* como unidad en que se concentra la soberanía, asumiendo así de hecho, y en todos sus aspectos, el carácter que se había reservado para sí el imperio.

En el siglo XVI, al romperse la unidad religiosa de Occidente, se inicia el proceso de cambio que afectaría al fundamento o razón de ser última de la unidad política: como consecuencia de ello, en el siglo XVIII se intenta -con éxito creciente a partir de entonces- el abandono formal del cristianismo como tal fundamento, excluyéndose expresamente la participación en la redención cristiana del orden de bienes que constituyen el fin común de la sociedad. Una idealización del hombre y de la misma sociedad reemplaza, como fin del orden político, al bien común real que comprende la salvación eterna. La revolución francesa consagra a la *nación* como realidad política esencial, sujeto de soberanía absoluta, es decir, de una voluntad que no puede someterse a ninguna ley, pues es fuente única de la ley. El atributo más propio de la sociedad política es, según esta idea, el de ser ley absoluta de sí misma. En el contexto de esta idealización, se identificó a la sociedad política con una forma pura, el Estado, especie de hipóstasis o realidad sustancial que, al encarnarse en una colectividad de hombres, le otorga por ese solo acto entidad política.

En cada una de estas formas con que se ha identificado a la sociedad política se ha conservado, o se ha pretendido conservar idealmente, el atributo esencial de la *polis*: la participación activa del ciudadano en el bien del todo. También ha perdurado la universalidad que con el cristianismo, al reconocerse en la redención cristiana la causa de la salvación de todo hombre, adquirió el principio fundamental del orden político. Aquella participación, sin embargo, aunque siempre reclamada como principio básico, ha visto gradualmente diluida su realidad como efecto de la sustitución de la persona, en las nuevas formas proyectadas, por una idea de ciudadano que no corresponde al hombre real. Es la participación del ciudadano ideal en la sociedad ideal lo que sigue siendo defendido como el postulado básico de toda organización política.

Por otra parte, al ser abandonado el cristianismo como razón de ser última de la unidad política, o, lo que es lo mismo, al negarse la relación de subordinación necesaria del bien común natural al bien común sobrenatural, no se retorna a los antiguos dioses particulares, sino que se cambia el contenido del cristianismo, conservando sus atributos: salvación única y universal para todo hombre, que se realiza en el interior del alma mediante un acto de fe o de adhesión personal completa, y que por esto se constituye en principio inspirador y en norma de toda realidad humana, individual o social. Entre las varias idealizaciones a las cuales se han dado estos atributos, la que ha tenido y tiene mayor vigencia es la moderna idea de democracia.

3. Patria y Nación

Sin referirse directamente a la unidad formal de la sociedad política, sino a lo que es el sustrato material de dicha unidad, el término que se presenta con un contenido significativo más completo es el de *patria*.

Designa la heredad completa del hombre, en la cual se comprende la tierra en que han vivido sus antepasados, dejando allí su huella y su obra, y todo ese modo de vivir los valores humanos, concreto y singular, que ha ido decantando la historia, y que se da como patrimonio al que nace en esa tierra. La patria comprende el legado de cultura y de civilización dejado por los antepasados, legado cuyo sello está impreso en la tierra donde ellos han vivido y donde están sepultados, y que obliga a todo hombre que lo recibe a responder de él an-

te Dios, ante la memoria de esos antepasados, ante sus propios contemporáneos y ante sus descendientes. Este legado es, en el sentido propio del término, la *tradición* que todo hombre recibe; es lo que, traído del pasado, constituye el patrimonio presente, como base o supuesto sobre el cual la persona se forma tendiendo hacia metas de perfección, y de cuyo cuidado y uso es moralmente responsable. Religión, lengua, cultura, costumbres: todo esto, encarnado en una tierra, es lo que conforma la patria. Es, en suma, la sociedad en cuya unidad histórica -es una continuidad en el tiempo, una sucesión de generaciones unida por la misma raíz y por una misma obra- se han hecho asequibles concretamente, de modo distinto y propio, todos los bienes del hombre.

La palabra *nación* también significa esa unidad en que históricamente han tomado forma concreta los bienes más propios del hombre, pues señala explícitamente la comunidad de origen, tanto generacional como cultural, comprendiendo por tanto todo lo que a partir de ese origen común se ha ido adquiriendo por las partícipes de la sociedad. De este significado se excluye, ciertamente, el sentido ideal que se dio al término a partir de la revolución francesa, y que ya se ha indicado. También hay que excluir de él lo que lo pueda restringir, limitándolo, por ejemplo, a la unidad racial o a lo que sea propio y particular de ella, en cuanto excluyente de lo propio de las otras, pues una característica esencial de una nación de raíz cristiana es que esa comunidad de origen sea la base desde la cual se haga posible alcanzar, según la modalidad peculiar determinada por ese origen, los bienes universales del hombre.

Estos términos, *patria* y *nación*, no significan, por lo tanto, la forma que una sociedad humana completa y perfecta adquiere, como ocurre con los términos *polis* -o *civitas*-, imperio, reino, estado. Significan, más bien, la realidad que está en la base de estas formas, la realidad que encierra todo aquello a lo cual estas formas habrían de ordenar.

II
La vida política

1. La Política: dimensión vital del hombre

La sociedad política es la cima de las realizaciones humanas en el orden natural. Por esto, hay una dimensión fundamental en la vida de los hombres, que consiste en su vinculación concreta con todo lo que es propio de esa sociedad. Tal como hay la vida familiar o la profesional, también existe la vida política, que engloba a las otras, siendo respecto de ellas como su proyección más universal. De este modo, en la conducta hay siempre aspectos distintos, que corresponden a estas diversas vinculaciones esenciales con la familia, con la corporación profesional, con el municipio y con la sociedad política. A la conducta que implica una referencia formal a esta última, se la suele denominar como *la política*, término que, así sustantivado y en femenino, significa la actividad, operación o hábito por el cual la persona se determina en relación a ese todo del cual es parte.

¿Qué es *la política*? Desde la consideración de ella como la actividad más noble a la cual puede aspirar un hombre, hasta

su menosprecio como símbolo de lo más turbio, de la ambición sin freno moral, de la astucia que todo lo mide en razón de su utilidad para conseguir el poder, hay una distancia que pide ser explicada. En nuestros días existe una apreciación bastante generalizada, según la cual pertenece la política a un ámbito ajeno a lo moral y a lo verdaderamente fructífero para el hombre, hasta el punto de que se considera una muestra de seriedad y de honestidad el ser «apolítico». Si se mira, sin embargo, el ser «apolítico» desde la noción clásica de política, esto aparece como un engendro monstruoso, como lo propio de ángel o bestia metidos, con disfraz de hombres, en un mundo que no es el suyo.

2. Degradación de la Política

Es indudable que la actividad política ha sufrido una degradación, y que el concepto peyorativo que hay de ella tiene una correspondencia en el plano de los hechos. ¿A qué se debe que la dedicación a la política haya llegado a ser, de ordinario, una lucha por el poder, en la cual la virtud sólo permanece como el maquillaje que debe esconder la completa falta de escrúpulos morales? ¿Por qué al mencionar la vida familiar, por ejemplo, se evoca inmediatamente algo noble, que debe ser preservado, en razón de su naturaleza, de la degradación, y en cambio sucede lo contrario cuando se habla de la política?

La política ha llegado a concebirse como algo ajeno a lo que puede haber de puro en el hombre, y esto no ha sucedido por casualidad. Desde que se entiende el orden político como un artificio que se superpone a la vida cotidiana y normal de los hombres, como un modelo ideal que hay que aplicar mediante técnicas cuyo conocimiento está reservado a una *élite* de iniciados, lo propio de él se ha convertido en algo extraño al hombre normal, en algo, además, opuesto al modo como éste

entiende su vida concreta y particular, por ser contrarios los principios de aquello y de esto.

En efecto, la lógica del poder, apetecido en cuanto tal, no tiene relación con lo que la naturaleza humana muestra como finalidad de la vida. Esa lógica, divorciada del orden de los fines, de lo que mantiene al hombre aterrizado en su existencia verdadera, se hace directamente enemiga de tal orden, y busca reemplazarlo por objetivos de vida imaginarios, por espejismos cambiantes que van mostrando distintas formas de acuerdo a los diversos momentos del proceso de dominio del poder. Este dominio, para desarrollarse sin trabas, requiere, como materia de sustentación y de aplicación, de una masa indiferenciada, manipulable por la vía de las imágenes y de los afectos sensibles, y disponer de esta masa supone destruir el entramado social diferenciado, jerarquizado y fundado en una escala de valores permanentes.

3. Hitos históricos de la degradación

¿Cómo ha llegado a convertirse la política, de actividad noble en técnica de opresión? Si se investiga el decurso histórico de esta degradación, se descubren varios hitos que aparecen como escalones descendentes.

Se nota, desde luego, en el siglo XIV un cambio en la estimación de las virtudes principales. Las más apreciadas, las que constituyen en cierto modo el paradigma de la sociedad ya no son -por lo menos no lo son tan nítidamente- las del caballero de los siglos anteriores, cuya vida tiene sentido en la entrega al bien común más alto, sino las del comerciante, las del hombre honesto en los negocios. Esto, que empieza a destacarse en las ciudades italianas, y entre ellas en Florencia, produce necesariamente un cambio en el modo de cualificar la política, pues el gobierno es el garante de las virtudes ciudadanas, de acuerdo al antiguo concepto aristotélico según el

cual, por ser el fin de la sociedad política el bien de sus miembros, y por consistir este bien en la vida virtuosa, es ésta en definitiva lo que justifica la existencia de tal sociedad. Y sucedió, a partir del siglo XIV, que se entendió la vida virtuosa de modo diverso a como se la había practicado desde los albores de la ciudad cristiana.

El paso siguiente es aquél en que la política se separa de la moral. Ya no se tiene como fin del gobierno el bien humano completo, sino el orden y la paz social considerados con abstracción del bien más alto de las personas. Para lograr y preservar ese orden se puede recurrir, por ello, a medios sin cuidarse de su especificación moral. En esta dirección van los consejos que Maquiavelo da al príncipe, y es lo que practican, entre otros, los monarcas franceses cuando, a raíz de la Reforma protestante y de la ruptura de la unidad religiosa del reino, restringen el objetivo de su gobierno a la conservación y el fortalecimiento de la unidad política, con prescindencia de las consideraciones que pudieran fundarse en el bien de la Cristiandad: es la «razón de Estado» asumida como criterio del gobierno político.

Luego, en la Inglaterra del siglo XVII, toma forma un modo de considerar la política según el cual ésta tiene como único objeto el de preservar el bien privado de las personas. La seguridad individual, resguardada y simbolizada por la inviolabilidad de la propiedad privada, es el fin de todo gobierno. Así el orden se invierte, y la función gubernativa pasa a ser la de un policía que debe velar por algo que le es del todo ajeno, la libertad de los propietarios para disponer de su riqueza. John Locke es quien da expresión doctrinal a esta escala de valores, e Inglaterra impone, a partir de la decisiva revolución de 1688, el criterio de acuerdo al cual la política es rebajada al rango de instrumento del comercio, es decir, del enriquecimiento de los propietarios con poder para ello.

Despojada así la política, con el liberalismo, de su fin propio y superior, y subordinada a la preservación de la libertad

de quien posee riqueza, se redujo al ejercicio de un poder oligárquico, lo cual se justificó conceptualmente dando a la libertad la categoría de principio moral superior de toda conducta humana, individual y social. Lo que sucedió luego, principalmente en Francia, fue que se aplicó el rigor de la razón a la deducción de las consecuencias que de tal principio emanan. En efecto, no puede aceptar la razón que, en nombre de la libertad, haya que dar leyes que, en cuanto tales, coartan la libertad; a menos que, apurando la dialéctica, se lleve esta contradicción hasta su último extremo, concluyendo que todo hombre, para alcanzar la libertad plena, debe renunciar completamente a sus pequeñas libertades particulares.

Ésta es la fórmula de Rousseau, quien afirma que los hombres, para deshacerse de todas las obligaciones y limitaciones que les impiden gozar de la libertad completa, deben renunciar a sus voluntades particulares mediante un acto -el contrato social- en virtud del cual, al mismo tiempo, hacen propia la voluntad del todo colectivo, la voluntad general, no limitada por ninguna ley ni por otra voluntad superior. El hombre que hace suya la voluntad general es ya hombre nuevo, ciudadano, no pudiendo volver atrás en su decisión para regresar a su antiguo estado, porque desde el momento en que ha celebrado el contrato, toda verdadera decisión suya es un acto de su nueva voluntad, la voluntad general. Si ocurre que el individuo, en algún acto de enajenación, cree poder recuperar su fuero particular, desobedeciendo a la voluntad general, debe ser de inmediato corregido por todo el cuerpo social, «lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre».[1]

Este poder del cuerpo social es, en los hechos, el poder ideológico o revolucionario, único capaz de definir qué es el bien y qué es el mal. De esta manera la política queda absorbida por el conjunto de vías o métodos destinados a alcanzar el po-

1.- Jean Jacques ROUSSEAU, *El Contrato Social*, I, cap. 7.

der total, que es aquél que, en nombre de una ideología, de una concepción acabada acerca de *lo que debe ser* la realidad del hombre y de la sociedad, se ejerce empleando cualquier medio con el fin de cambiar las conciencias, creando «ciudadanos libres». Desde la Revolución francesa, la política se confunde, de un modo cada vez más amplio y profundo, con el ejercicio de este poder revolucionario.

Por último, puede hacerse una distinción -que es sólo de grado- entre el poder revolucionario y el poder de la revolución instalada. Éste consiste en una técnica compleja, en una ingeniería social, que debe programar todo lo relativo a la vida de los ciudadanos. Es la tecnocracia, contraria absolutamente a fines y normas morales del orden social, pues toma a éste como una maquinaria cuya única razón de ser es su mero funcionamiento, al cual se le denomina progreso, democracia, etc. El ideal de lo que Zbigniew Brzezinski ha llamado «la era tecnotrónica» es que cada individuo tenga su vida completamente programada dentro de una planificación universal. El Estado, que por dinámica interna debe ser mundial, es una entidad autónoma, una forma subsistente que se superpone a los hombres para dar sentido a su existencia: su único objetivo es la organización de lo que se ha llamado la *aldea global*, de la cual debe desaparecer la universalidad de principios y bienes, para ser reemplazada por la *globalización* de los bienes e intereses particulares: se trata, en otras palabras, de organizar la vida de todos los hombres de acuerdo a sus posibilidades de producción y sus necesidades de consumo: realización de lo que Engels definía como objetivo esencial del socialismo. En este último estadio, si aún sigue usándose el término *política*, ya ha perdido absolutamente su sentido primero.

Así se explica que la palabra se haya convertido, para muchos, en sinónimo de lo opuesto a todos los verdaderos valores de la vida humana, de modo que, por principio, lo que ésta conserve de normal y serio se considere excluido de lo que

aquélla significa. Es lamentable, sin embargo, que al rechazo de la política como compendio de vicios y males, siga la renuncia al intento de restaurarla en su verdadera dimensión humana.

Lo que ha ocurrido es que esta corrupción de la política se ha dado, a lo largo de todos sus pasos -que, por otra parte, no se destacan nítidamente como etapas que mutuamente se excluyan, sino que se imbrican al mismo tiempo que coexisten-, de un modo radicalmente mentiroso. Se ha mantenido un lenguaje y un escaparate de virtudes que corresponden a lo que debería ser la política, si permaneciese fiel a su finalidad: y esto, ciertamente, confunde. Se sabe, por un lado, porque es esto natural en el hombre, que virtudes fundamentales, como el patriotismo, son absolutamente necesarias para buscar el bien real de la sociedad; por otro, se comprueba que los más, los que se dedican vistosamente a lo que hoy se tiene por política, se reclaman patriotas y virtuosos, llegando hasta a identificarse psicológicamente con su mentira. Y la reacción primera, ante esto, en aquél que conserva alguna rectitud, suele ser la de recluirse, escéptico, abandonando asqueado ese campo a los que han hecho presa de él.

4. Política y patriotismo

Hay que empezar por recuperar el verdadero sentido de las palabras. Éstas no son instrumentos que puedan, indiferentemente, ser reemplazados por otros cuando se desvirtúan. Abandonar las palabras es perder el sentido de la realidad que nos hacen presente. Recuperarlas es, en cambio, volver a descubrir ese sentido, restaurándolo en el lugar que le corresponde.

¿Qué es, pues, en verdad la política? ¿Qué sentido auténtico esconde la palabra, tras el olvido y el ultraje que ha padecido? De un modo general, la política es todo aquello por lo

cual los hombres se vinculan al bien común más alto. Este bien se ofrece de una manera concreta, con perfiles nítidos y diferenciados, en la sociedad a lo largo de cuya historia se han cultivado los principales valores humanos. Es, por esto, el bien de la patria, entendiéndolo en su sentido más universal -en cuanto es un modo particular de darse el bien *del hombre*- y al mismo tiempo más concreto.

Así, el amor a la patria, la justicia que dispone a dar lo mejor de uno a ella, es la dimensión básica de la política, necesaria a todo miembro de la ciudad, gobernante o gobernado. Con prescindencia de ella es imposible gobernar rectamente, pues desaparece el bien real como fin y criterio, y es imposible también ser parte adecuada de la sociedad política, pues no hay un todo real que dé sentido a la participación. El patriotismo, el espíritu de servicio, la entrega al bien superior, son las disposiciones políticas básicas.

5. El saber político

Estas disposiciones -que si se las reconoce por su antiguo nombre, el que les es más propio, deben ser llamadas *virtudes*- requieren, para que el impulso que de ellas nace sea dirigido al fin real, de una cualidad de la inteligencia -que también es virtud-, de un *saber* acerca de cómo, en la situación concreta y singular en que se encuentra la sociedad, debe ser alcanzado ese fin. Es la prudencia, cuya forma más perfecta -como ya se ha visto- es la prudencia política, para la cual los antiguos reservaban el nombre de sabiduría en su sentido más estricto.

El saber político no consiste en el dominio del esquema ideológico, ni en la capacidad de maniobra o de intriga para alcanzar el poder y conservarlo. Estas versiones del conocimiento político son consecuencia de la corrupción padecida por la política y, al mismo tiempo, causas que mantienen esta corrupción en plena virulencia.

Por otra parte, tampoco el saber político, en una dimensión pretendidamente científica, consiste en la observación neutral del fenómeno político, haciendo abstracción de toda referencia a fines y al bien del hombre. Esta pretensión de hacer de la ciencia política una especie de ciencia positiva, cuya objetividad estaría garantizada sólo por la prescindencia del observador, supone por lo mismo un falseamiento de su objeto. Este falseamiento no se evita con el posible reconocimiento de un carácter normativo que sea propio de esta disciplina, pues lo esencial para el saber político no es el mero hecho de que se definan normas, sino identificar con claridad la naturaleza de esas normas, en cuanto ordenan al verdadero bien común del hombre.

Si hay, pues, sabiduría política, ésta es la que, en el orden práctico, dirige a una sociedad, de manera efectiva y de acuerdo a sus circunstancias reales, a la consecución del bien humano completo de sus miembros. No puede existir un saber político en el cual se prescinda de la finalidad, de aquello que justifica la existencia de la comunidad política: eso podría ser cualquier cosa, probablemente una técnica de dominio, pero no saber político. Y, análogamente, si hay ciencia política, ésta sólo puede consistir en la reflexión sobre la naturaleza de lo político, es decir, en aquello que desde los griegos, y principalmente desde Aristóteles, se entiende como filosofía política. Si en nuestros días pudiese pasarse por este tamiz aristotélico todo lo que se presenta con el nombre de ciencia política, la inteligencia vería de pronto extraordinariamente clarificado, en este campo, el panorama de su objeto.

6. La Política como arte

La consecución del bien común, objeto de la sabiduría y de la acción políticas, comprende además un aspecto que no está presente en la prudencia individual. Alcanzar el bien común

por la comunidad política supone la existencia de medios estables y perdurables en el tiempo, es decir, supone la realización de una *obra* política, cuya vigencia permite que la *acción* política se vea facilitada y, en cierto modo, definida objetivamente, de manera que no esté sujeta del todo a la contingencia singular de las circunstancias temporales e individuales.

Ahora bien, cuando un saber tiene como objeto algo en cuanto debe ser *bien hecho*, una *obra* cuya existencia ha de ser distinta de la de aquel que la realiza -en contraste con la acción, cuya existencia es siempre la del agente-, se le reconoce como un *arte*. La política es también, por este motivo, un arte: hay, en otras palabras, una obra política que debe ser realizada, y que consiste en la forma estable que se ha de dar a la vida política de un pueblo. Grandes legisladores, fundadores de instituciones que han permitido a determinados pueblos gozar de un modo estable y seguro de los bienes propios de una sociedad civilizada, son los ejemplos que la historia ofrece de artistas políticos, en el sentido más estricto del término: de sabios en quienes se han dado unidos el oficio propio del hacer bien hecho y la visión clara del bien que hay que alcanzar.

Siendo, pues, la política un arte, se manifiesta en seguida la diferencia esencial que la separa de las demás artes. El oficio del artista consiste en saber dar forma perfecta a una materia, sacándola en cierto modo de las entrañas de ésta, de tal manera que se pueda decir que la obra hecha sea lo mejor que podía hacerse con esa materia. Esto es lo propio de todas las artes, siendo esencial en ellas la connaturalización que ha de haber entre el creador y la materia con la cual trabaja, o conocimiento singular de las posibilidades concretas de esa materia. También es propio de casi todas ellas, que el artista no necesite subordinar su acción creadora a un fin distinto a la obra misma, por ser ésta el fin, de modo que la materia trabajada justifica su existencia de tal sólo en cuanto se realiza en ella la obra intentada: si al escultor se le rompe el bloque de mármol, lo deja de lado y busca otro semejante; el domador, si pierde

un animal lo reemplaza, y el número de circo sigue siendo el mismo.

Es éste el aspecto en que resalta la diferencia entre el arte política y las demás artes: en ella la relación entre el creador y su materia es completamente distinta. El fin de la creación política es la obra bien hecha, y por esto la política es un arte, pero al mismo tiempo el fin de la obra está subordinado al fin de la materia, por lo cual es de acuerdo a éste como se determinan la naturaleza y las condiciones de la obra.

7. La Política como acción moral

En otras palabras, la política, siendo un arte, es simultáneamente, y de modo principal, por tener como fin el bien completo del hombre, una actividad *moral*. No es que solamente esté relacionada con la moral: esta relación se da, ciertamente, en todo arte, pues es imposible que una actividad creadora del hombre sea absolutamente ajena al bien de su sujeto; es que la índole esencial de la política es moral. Dicho de otra manera, la moral se divide en particular -individual y doméstica- y política, y si se la quiere entender como exclusivamente individual, lo que se entiende ya es otra cosa, pues se parcela arbitrariamente el bien humano. Separar la política de la moral significa sostener que la acción política, por ser indiferente al bien completo del hombre, puede proponerse sus objetivos sin tener para nada en consideración ese bien, sino sólo, por ejemplo, el beneficio particular de quien la realiza. Tal como el escultor o el domador, el político podría perfectamente, cuando alguna acción torpe o una dificultad imprevista destruyen la materia con la cual trabaja, buscar otra semejante hasta dar, tras repetidos experimentos, con la forma intentada.

Precisamente, la crisis en que se halla la política en nuestros días se debe a su desvinculación de la moral. Se ha pen-

tiene sentido, por ejemplo, buscar ciertos objetivos concretos, como el logro de un promedio determinado de renta *per capita*, si esto no se entendiera como un bien real de la sociedad; lo cual, a su vez, sería imposible de entender si no se juzgara acerca de la conveniencia de ese objetivo de acuerdo a la relación, concreta y circunstancial, que guarde con el bien común total. Sólo a la luz de la integridad de este bien, puede conocerse con certeza la conveniencia o inconveniencia, el bien o el mal de lo particular y específico. Es en este sentido en el que debe entenderse la primacía que debe tener el criterio político sobre otros criterios particulares, como el económico por ejemplo.

8. Relativismo moral y pluralismo político

Ante la afirmación de la naturaleza moral de la política, en cuanto actividad ordenada al bien completo del hombre, se suele oír la réplica basada en un relativismo moral que, aunque no siempre esté planteado explícitamente como doctrina, a menudo se hace presente para inhibir cualquier juicio sobre el carácter objetivo y universal de ese bien. La impotencia para reconocer en el orden moral algo más que un «sistema moral propio de cada sujeto», lleva, en la práctica, a negar su verdadera condición moral a todo precepto o ley cuya vigencia se refiera al concreto orden público.

Es cierto que en situaciones particulares pueden suscitarse distintas apreciaciones sobre el bien o el mal de lo que está en juego, pudiendo surgir divergencias profundas en los juicios. Pero no es esto lo que está en cuestión, ni es argumento para sustentar, como algo definitivo, el relativismo del bien y del mal. Lo normal, cuando hay tales divergencias, es que haya discrepancia acerca de cuál sea la verdadera condición de la realidad que es objeto de juicio, pero no acerca de la noción de verdad; es decir que lo normal no es que haya distintos prin-

sado que ésta, entendida como conjunto de obligaciones más o menos convencionales, esclaviza al hombre, enajenando sus reales posibilidades creadoras, o que, por su índole esencialmente subjetiva, no debe trascender nunca este ámbito con la pretensión de que tenga valor universal lo que sólo tiene valor para cada conciencia particular.

Éste ha sido el principio inspirador de todas las revoluciones modernas. Se lo entiende como emancipación o liberación de los hombres. Pero el resultado ha sido el de una serie interminable de experimentos trágicos, explicados luego como el precio inevitable que había de pagarse para ver realizado el ideal de la sociedad perfecta. Si la política se practica como la construcción de una sociedad ideal, todas las catástrofes que se siguen del hecho de que los hombres concretos no sean ideas -es decir, no se adapten a la perfecta coherencia lógica del ideal intentado- son efecto, para la mentalidad revolucionaria, de la lamentable falta de preparación para comprender y aceptar ese ideal.

La índole moral de la política se manifiesta no sólo en el hecho de que su fin sea el bien común del hombre, sino también en que los medios que debe ordenar para que el fin sea alcanzado deben llevar la marca de ese mismo bien. En el orden moral no se pueden separar los medios de los fines, para considerarlos de manera independiente, como etapas autónomas en el movimiento hacia una meta, tal como puede observarse en la acción de los cuerpos. Ya se ha dicho que en moral el fin se alcanza no sólo *por* el medio, como ocurre en mecánica, sino *en* el medio. Por esto, no se puede plantear la acción política como tendiente a alcanzar una colección de objetivos independientes: tiene que estar presente en todos ellos el fin único, el bien completo del hombre en cuanto comprenda esos bienes parciales.

De este modo, si bien es claro que debe haber técnicas al servicio de la acción política, ellas no pueden funcionar autónomamente, sino en directa subordinación al fin de ésta. No

tiene sentido, por ejemplo, buscar ciertos objetivos concretos, como el logro de un promedio determinado de renta *per capita*, si esto no se entendiera como un bien real de la sociedad; lo cual, a su vez, sería imposible de entender si no se juzgara acerca de la conveniencia de ese objetivo de acuerdo a la relación, concreta y circunstancial, que guarde con el bien común total. Sólo a la luz de la integridad de este bien, puede conocerse con certeza la conveniencia o inconveniencia, el bien o el mal de lo particular y específico. Es en este sentido en el que debe entenderse la primacía que debe tener el criterio político sobre otros criterios particulares, como el económico por ejemplo.

8. Relativismo moral y pluralismo político

Ante la afirmación de la naturaleza moral de la política, en cuanto actividad ordenada al bien completo del hombre, se suele oír la réplica basada en un relativismo moral que, aunque no siempre esté planteado explícitamente como doctrina, a menudo se hace presente para inhibir cualquier juicio sobre el carácter objetivo y universal de ese bien. La impotencia para reconocer en el orden moral algo más que un «sistema moral propio de cada sujeto», lleva, en la práctica, a negar su verdadera condición moral a todo precepto o ley cuya vigencia se refiera al concreto orden público.

Es cierto que en situaciones particulares pueden suscitarse distintas apreciaciones sobre el bien o el mal de lo que está en juego, pudiendo surgir divergencias profundas en los juicios. Pero no es esto lo que está en cuestión, ni es argumento para sustentar, como algo definitivo, el relativismo del bien y del mal. Lo normal, cuando hay tales divergencias, es que haya discrepancia acerca de cuál sea la verdadera condición de la realidad que es objeto de juicio, pero no acerca de la noción de verdad; es decir que lo normal no es que haya distintos prin-

cipios o «sistemas» en pugna, sino sólo distintos pareceres sobre la adecuada aplicación de los mismos principios.

Si se llega a un relativismo moral, como efecto de la renuncia a reconocer la objetividad y universalidad de los principios, y si las consecuencias de este relativismo se aplican rigurosamente, en los llamados sistemas «pluralistas», se hace imposible ya todo tipo de convivencia ordenada. A lo más, se llega a coincidencias circunstanciales y a complicidades, pero es imposible todo verdadero acuerdo, pues no hay vías de comunicación entre sistemas que se han cerrado completamente. El relativismo o subjetivismo moral, que supone una renuncia a la verdad y al objeto de la inteligencia, lleva por lo mismo consigo una renuncia a la posibilidad de que sea lo real, lo que cada cosa y situación es en sí misma, la causa determinante del contenido de un juicio. Desaparece así la virtud intelectual que guía la conducta, la prudencia, y desaparece la justicia, pues ya no se tiene en cuenta la realidad del otro y lo que objetivamente se presenta como lo debido a él. El lugar de las virtudes es ocupado por sentimientos y afectos, que en la historia de los hombres han solido ser el catalizador de las peores crueldades.

Sostener, pues, un relativismo moral es subjetivizar totalmente el mundo del hombre: de lo cual no resulta, en verdad, una multiplicación de sistemas morales, sino la supresión de la moral, pues se desconoce la necesidad de dirigir la conducta hacia un bien que no sea sólo idea o ilusión, sino real perfección del hombre *en cuanto tal*, no en cuanto sujeto particular de caprichos, ilusiones o singulares convicciones.

No existe moral fuera de lo que es naturalmente el bien del hombre. La ley moral fundamental es la ley natural. La Redención cristiana ofrece al hombre la posibilidad de una perfección más alta, pero sobre la base del cumplimiento de la ley natural, de la cual no se borra ni una coma. Lo moral es, en cuanto precepto de conducta humana, lo establecido en el *Decálogo*. Y, así, la política que se propone en conformidad a

otros principios, diversos a los de la ley natural, o que prescinde completamente de éstos, como si fuesen materia ajena o indiferente, o que pretende ser neutral respecto de la verdad moral, admitiendo como igualmente válidos principios que entre sí se oponen, no es auténtica política, sino corrupción de ella.

III

El orden político

1. El orden y sus causas

Se ha visto que la sociedad política es la unidad ordenada de todas las sociedades particulares en que transcurre la vida normal del hombre, en cuanto convergen hacia el bien común más alto. Es la sociedad de las sociedades humanas. No está integrada directamente por individuos, pues éstos pertenecen a ella en cuanto son miembros de otras sociedades, de las cuales el núcleo básico es la familia. Es un todo orgánico constituido por las sociedades inferiores en mutua complementación. La unidad política comprende, de este modo, una gran diversidad de modos de vida, de actividades, profesiones, costumbres, etc.; es *política* precisamente por abarcar, sin anular ni suplantar, toda esa abigarrada diversidad. Es por lo mismo un *orden*, unidad de una multitud diversa que responde a un principio común.

Para entender la naturaleza de un orden determinado, hay que conocer cuáles son sus causas, es decir, de qué depende, en sus distintos aspectos esenciales, que ese orden sea el que es.

Respecto del orden político, las dificultades para reconocer sus causas y para descubrir cómo se relacionan ellas entre sí son grandes, por varias razones: en primer lugar, porque no se trata de una realidad física o sensible, aunque comprende realidades físicas, por lo cual en la labor de identificación no puede operar la facultad imaginativa; en segundo, porque es un orden activo, no inerte o estático; en tercero, porque la actividad que le es específica es la de entes racionales y libres, no determinados *ad unum* por su naturaleza; y en cuarto, porque el fin del orden político, la perfección del hombre, tiene algo de infinitud, no siendo posible, por ello, definir *a priori* las formas en que dicha perfección debe ser alcanzada; lo cual significa, visto bajo otro respecto, que no se puede dar por terminada una obra política del mismo modo como se acaba una obra de arte.

Se llama causa al principio del cual algo depende en su ser o en su hacerse. La primera de las causas, según Aristóteles, es la *causa final*, aquello por lo cual o para lo cual algo es o se hace; sin la causalidad del fin, que determina el sentido del ser o la dirección de la operación, no hay otras causas, pues éstas son tales como efecto de la intención del fin (un motor, por ejemplo, no mueve si no está de algún modo ordenado a producir tal movimiento o a alcanzar tal fin). La *causa eficiente* es aquélla de la cual se sigue el impulso que, dirigido a un fin, produce la obra; es el motor o agente. La *causa ejemplar* es aquella forma que, presente en el agente, proyecta su semejanza en lo que se realiza; como el hombre, al engendrar, proyecta en el hijo su propia naturaleza, o como el artista que crea en conformidad a la forma poética que late en su interior. La *causa formal* es el principio que, intrínseco a la realidad efectuada y proyección en la obra de la causa ejemplar, la perfila o determina en su ser propio. La *causa material*, por último, también intrínseca al efecto, es el sustrato en que radica la forma, es aquello de lo cual o en lo cual se realiza y se individualiza la obra.

Se intentará identificar, a continuación, las cinco causas del orden político.

2. Causa final: El bien común político

Al considerar lo que es el bien común en sus rasgos esenciales, el que es fin de la sociedad política aparece como el primer analogado entre los bienes comunes naturales, es decir, como el principal entre los bienes comunes de las demás sociedades. Él es el bien humano completo, que comprende todos los modos de perfección asequibles realmente por los hombres. Por esto es por lo que la sociedad política no es un mero agregado de sociedades de otro tipo. Dicho con otras palabras: el bien común político no es un denominador común de los bienes particulares, ni se halla respecto de éstos -que son bienes comunes de las respectivas sociedades- en situación de subsidiariedad. Son los bienes particulares, los bienes comunes de las sociedades integrantes del todo político, los que son subsidiarios respecto del bien común político. Éste, es indudable, no podría existir sin la existencia de esos bienes comunes subsidiarios, pero esto no significa que dependa de ellos cualitativamente, pues es un bien mayor, más perfecto que los demás.

La relación entre los diversos bienes comunes en la sociedad -o, mejor, entre el bien completo, el político, y los que en relación a él son bienes particulares- se puede entender sólo si se vuelven a examinar las características del todo moral potestativo que es la sociedad humana. Una universidad, por ejemplo, es un todo de esa índole: sus facultades son sus partes; la universidad, sin embargo, no es el mero conjunto de facultades, sino aquello que teniendo una intención básica, la del saber en cuanto tal, se ramifica en esas facultades, es decir, se diversifica de acuerdo a los distintos objetos del saber, los cuales imponen métodos y disciplinas diferentes. No existe el saber puro y vacío; si existe, es de algo. Esos *algos* diversos son

los que definen a las diversas facultades del saber, el cual, no obstante, mantiene una intención de universalidad que no se agota en ninguna de sus formas particulares: esa intención es la que define -o definía- a la universidad, la cual requiere por lo mismo, para ser tal, de la existencia en ella de una facultad principal, aquélla que comprenda de algún modo, por su objeto, a todas las otras, siendo ese objeto el del saber universal, aquél que lo conoce todo en sus primeros principios y causas, el saber filosófico o teológico. De este modo, las facultades son partes de la universidad porque son distintas potestades del saber, el cual, para ser completo, debe comprenderlas, pero ordenándolas de acuerdo a su fin universal: este fin universal es el bien común principal, que tiene natural primacía sobre los fines de los saberes particulares.

El bien común político comprende, de manera semejante, los bienes de todas las demás sociedades naturales: éstas son, respecto de la sociedad política, como las facultades particulares en su relación con la intención básica del saber universal. Dentro de la amplia sociedad humana, lo específicamente político es en ella lo que la ordena a su fin principal, dándole la unidad que de éste depende en cuanto bien completo del hombre. Lo cual significa, evidentemente, que no se puede excluir del bien común político, por principio, ningún bien del hombre, y que los bienes principales no sólo no pueden estar excluidos, sino que deben estar necesariamente incluidos en él. Se entiende por bien principal aquél que define cualquier bien como verdaderamente humano: es el bien moral en primer lugar y, subordinados a éste, en general los bienes de la inteligencia (sabiduría, ciencia, arte y técnica). Si hubiese una sociedad de cuyo fin se excluyeran estos bienes, no sería una sociedad política, y si el excluido fuese el bien moral, sería una sociedad antinatural.

Es claro, por otra parte, que el bien común político no es uniforme, es decir, no es unívocamente el mismo en todas las sociedades políticas. Aunque esencialmente responda a una

misma noción, ésta, como antes se ha visto, no se dice de manera idéntica de los distintos sujetos de los cuales se predica. Esta diversidad está comprendida en la misma noción de *bien*, por lo cual el término que la significa es siempre análogo: así, aunque la perfección personal, por ejemplo, sea el mismo fin natural de todo hombre, no se encontrarán dos individuos en que esa perfección se realice de modo idéntico.

Lo mismo se hace manifiesto cuando se comparan dos o más sociedades políticas, cada una con su propia identidad histórica: el bien común real de una no es el de la otra, aunque esencialmente comprendan los mismos atributos. Ésta es la razón por la cual no existen, ni podrán existir, modelos de sociedades políticas, o categorías ideales de acuerdo a las cuales deban ser moldeadas las existentes. Cada sociedad política real se identifica con un modo intransferible de vivir y realizar el bien humano, lo cual es raíz de una personalidad histórica cuyas formas propias -tal como sucede en los individuos- no pueden ser objeto de imitación sin que ésta sea causa de enajenación en quien la busca.

Respecto del contenido del bien común político, están allí comprendidos, como se ha dicho, todos los bienes humanos. Entre éstos hay un orden, el cual es asimismo un bien, pues consiste en la participación de los bienes inferiores en el bien principal: es decir que el orden no es otra cosa que este bien principal comunicado. En primer lugar está, por consiguiente, este bien principal, o los bienes principales del hombre, aquéllos que son fines de la vida humana y comunes en razón de su intrínseca participabilidad. Estos bienes pueden ser considerados como fines esenciales de toda sociedad política o, en el plano de su existencia, como patrimonio de una sociedad gracias al cual es posible que sus miembros puedan realmente alcanzarlos: la diferencia entre uno y otro aspecto es como la que hay entre la verdad considerada como objeto de una ciencia, por una parte, y, por otra, la misma verdad en cuanto sabida por los maestros que pueden enseñarla.

En segundo lugar, están comprendidos en el bien común político los bienes útiles que, en número o cantidad suficientes, son necesarios para que los hombres puedan ordenarse bien a la consecución de lo más perfecto. Poder disponer de esos bienes útiles sin que el esfuerzo por procurarlos agote las capacidades de los hombres, y sin que se distraiga en el afán de procurarlos la actividad de quienes pueden con fruto dedicarse a tareas intrínsicamente más valiosas, exige que haya suficiente provisión y justa distribución de ellos en la sociedad. Por último, en cuanto partes de este número suficiente de bienes útiles y, por consiguiente, en cuanto disponibles en principio para satisfacer las necesidades de su uso por cualquier miembro de la sociedad, están comprendidos también en el bien común político los bienes privados de cada una de las partes, sean individuos o sociedades menores. Estos bienes, por tanto, pueden ser considerados colectivamente como la riqueza de una sociedad, o privadamente como posibilidad concreta de uso para quien lo necesite.

3. Causa eficiente: el Gobierno

Como gobierno se entiende la operación de dirigir a la sociedad al fin común. Se denomina también con este término, por derivación, al sujeto de esa operación, en cuanto es el agente que la realiza. Originalmente se usaba con más precisión el término régimen, como acto o forma de regir propio de los príncipes -de los principales o primeros en el orden político-, en lo cual está comprendido el gobernar según determinados rumbos.

Que el gobierno sea la causa eficiente del orden político, se puede verificar si se observa que la unidad política depende de la unidad de gobierno, por ser éste el que la mantiene activamente. A la carencia de gobierno corresponde, por esto, la desmembración de la sociedad. Regir o gobernar es, por consiguiente, ordenar eficazmente la vida colectiva, dando a ésta forma política. Supone, en quien rige o gobierna, la potestad política, o poder ordenado a la consecución eficaz del bien común político.

Respecto del gobierno se plantean varios problemas, de los cuales, dada la extensión con que han de ser considerados, han de ser tema, algunos de ellos, de capítulos posteriores; son, en primer término, el de la *legitimidad*, en un doble aspecto: el de las condiciones que debe cumplir el sujeto del gobierno para ser reconocido moral y jurídicamente como tal, es decir, para tener potestad política, y el de los requisitos a los que debe someterse la acción de gobierno para conservar esa legitimidad original y para que, respecto de ella y en quienes le están sujetos, exista siempre el deber moral de obediencia.

En segundo término hay que considerar la cuestión acerca de las diversas formas de gobierno. Y, en tercero y último, la de la relación que ha de darse entre el gobierno político y los gobiernos, sujetos a aquél, de las diversas sociedades que constituyen, como partes, el todo político. Ahora se considerarán los problemas acerca del *origen* de la potestad de gobierno político -tema que ya se vio en general, en relación a toda potestad social-, acerca del *sujeto* de tal potestad, y acerca de su *unidad*.

a) *Origen de la potestad política*

La frase ya antes citada de San Pablo *-non est potestas nisi a Deo-*[2] está referida explícitamente a la potestad política. Conviene citar el texto completo:

> «Todos habéis de estar sometidos a las potestades superiores, que no hay potestad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido

2 - *Romanos*, 13, 1.

ordenadas, de suerte que quien resiste a la potestad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la potestad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. Pagad a todos lo que debáis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor».[3]

Afirmar, por consiguiente, que Dios sea el origen de toda potestad política, significa que ésta, siendo el principio eficaz ordenador de la sociedad, es natural, es decir, determinada en todos sus aspectos esenciales por lo que es el hombre y por lo que es el fin al cual se ordena como creatura, y como creatura redimida.

Según se ha explicado antes, el origen divino de la potestad no se refiere directamente a la designación de quien deba ejercerla, sino a la definición de su naturaleza y de su contenido esencial. Por esto, negar el origen divino de la potestad equivale a desconocer que ésta tenga una naturaleza que trasciende cualquier determinación de humana voluntad; supone que la potestad humana no tiene ninguna ley superior o forma a la cual deba ceñirse en su ejercicio, y que la determinación de su bondad depende absolutamente de la voluntad de quien la tiene o la ejerce.

Convertir a la voluntad pura, sin ley, en principio de gobierno, es decir, en principio de toda ley, cualesquiera sean los sujetos de esa voluntad (un tirano, una mayoría, un partido o

3.- *Ibídem*, 1-7.

la colectividad unánime), es lo mismo que reducir todo, en política, al poder: el mandato es bueno porque es mandato, y no hay respecto de él otra posibilidad que la obediencia absoluta. Se podría decir que esta reducción de la potestad a la expresión de la voluntad pura es asimilar el orden político a su contrario, el orden de la selva, en que prima la ley del más fuerte y donde el único fin es la supervivencia; sin embargo, esto se da en la selva según un cierto orden o equilibrio natural, ecológico, que no existe en absoluto en un orden que se funda únicamente en el arbitrio de un poder que se ha independizado de su ley natural.

El origen divino de la potestad humana es universal. Es decir que dondequiera haya potestad, ella tiene este origen. Si quien ejerce poder no lo ha recibido de este modo, lo ejerce ilegítimamente, y si en algo tiene legitimidad, la tiene como ministro de Dios, según las palabras de San Pablo. Por esto, aún en aquellos casos de poderes ilegítimos, este origen existe en todo lo que haya todavía en ellos de la potestad natural necesaria para conservar los cauces mínimos o elementales de la vida humana en sociedad. Lo cual significa que, cuando se obedece al peor tirano en aquello que es necesario para sostener la vida humana -por ejemplo, en las leyes que promulga para regular el tránsito-, se está obedeciendo a Dios. En cambio, lo que en el ejercicio de ese poder es propiamente tiránico, no es legítimo, y no exige por tanto necesaria obediencia. Un poder de esta índole, ejercido sobre la sociedad política, aunque esté dotado del más completo aparato técnico, no es nunca *político* en estricto y buen sentido, pues no respeta nada de lo propio de esta cualidad fundamental.

b) *Sujeto de la potestad política*

Otro problema referente a la potestad política es el de su *sujeto*: quién es, en principio, aquél en el cual reside, o, lo que

es lo mismo, quién es por naturaleza el llamado a gobernar la sociedad política. El problema se plantea porque, si bien la índole de la potestad política está determinada por ley natural, en ésta sin embargo no está comprendida la designación del sujeto en quien deba residir, como lo está, en cambio, en la sociedad familiar, en la cual la misma índole de la sociedad conyugal y de la generación implica esa designación.

Al no haber tal designación natural del sujeto de la potestad en la sociedad política, tal potestad puede radicar, en principio, en cualquiera. Lo cual, por cierto, no se dice en un sentido primordialmente positivo, entendiéndose que cualquiera esté en disposición inmediata para tener potestad política, sino negativo, en cuanto ningún particular tiene, en razón de tal, esa potestad. Si un particular la tiene, no es por ser tal, sino en cuanto *hace las veces de la sociedad*. En la familia, quien gobierna es el padre, pero sus actos de gobierno no le competen en cuanto individuo, sino en cuanto hace las veces de la familia, es decir, en cuanto es la familia la que se ordena, por esos actos, a su fin propio. La potestad que reside en el padre consiste en la facultad suya para actuar en nombre de la familia, es decir, para que ésta actúe, ordenándose a su fin propio -que no es el fin de los individuos tomados aisladamente-, mediante el gobierno del padre.

Lo mismo ocurre en la sociedad política: es ésta la que se ordena al bien común, mediante el gobierno, y es, en este sentido, el sujeto natural de dicha ordenación, pero no en cuanto sea ella el agente de gobierno, sino en cuanto quien lo sea actúa no en nombre propio sino en el de la sociedad.

En consecuencia, para entender cuál sea el sujeto de la potestad política hay que distinguir dos aspectos: el primero es el del sujeto natural de la ordenación al fin común, que es siempre la sociedad, por ser suyo ese fin y no de la partes en cuanto tales, del mismo modo como ganar un partido de fútbol es propio del equipo y no directamente de los individuos que lo componen. Y el segundo es el de la identidad de aquél

que por sus actos de gobierno da unidad a la sociedad dirigiéndola a su fin.

Que la sociedad sea sujeto natural de la potestad para ordenarse al fin no significa, entonces, que ella pueda actuar como tal directamente, porque es multitud, y de ninguna multitud, tomada en cuanto tal, puede seguirse una unidad. La sociedad no puede gobernarse a sí misma, si se entiende como sujeto activo o causa propia de la operación por la cual se gobierna; tampoco puede, por lo mismo, delegar la potestad que naturalmente radica en ella, pues delegar es ya un acto que supone constituido en su unidad al agente que lo realiza. Es solamente el sujeto material de dicha potestad, y su ordenación natural al fin se verifica o actualiza cuando es gobernada a él.

La designación del gobernante es, pues, otra cuestión, que se plantea por el hecho de no seguirse esa designación naturalmente del acto por el cual se constituye la sociedad, como ocurre en la familia.

Este tema, el de las formas de designación del gobernante, ha de ser tratado aparte, por consiguiente: cuando se consideren los distintos regímenes de gobierno. Lo que aquí debe quedar en claro es que, siendo la sociedad el sujeto natural de la potestad, esto no significa que el gobernante requiera, para serlo, del consentimiento de los miembros de la sociedad: significa sólo que sus actos, en cuanto son de gobierno, son específicamente actos de la sociedad y no del individuo. Dicho en otros términos, la sociedad como tal es sujeto potencial de gobierno, pues es una multitud que no posee unidad por sí misma: del mismo modo como un conjunto de individuos con las capacidades pertinentes es en potencia un equipo de fútbol, requiriéndose en ambos casos, para que la sociedad o el equipo se ordenen positivamente como tales, que haya quien actualice esa potencialidad dando unidad organizada a la multitud.

c) *Unidad de la potestad política*

La potestad política de una sociedad es una, indivisible. A su división correspondería, *ipso facto*, la fragmentación de la sociedad, pues la unidad real de ésta y la unidad del principio en razón del cual se ordena es formalmente lo mismo. Por esto, un gobierno que renuncia a parte de su potestad se transforma en principio de corrupción del orden político, como sucede, por ejemplo, cuando admite, reconociéndola como normal, la existencia de poderes subversivos organizados, sean ellos ideológicos o plutocráticos.

Esta unidad de la potestad hace ver, además, que la división de poderes, proclamada como principio de organización política desde Locke y Montesquieu, es sólo una división funcional en el ejercicio de la potestad, pues en el caso de entenderla de otro modo implicaría, como se ha visto en muchos regímenes modernos, el quiebre de la unidad política. La función principal en el ejercicio de la potestad política es la legislativa -es la que formalmente define al gobierno civil-, y de ella derivan, como complementos suyos, la ejecutiva y la judicial. Y por consistir esta última, la administración de justicia, en lo que completa el orden, por corresponderle discernir en lo particular la distribución de lo justo, siempre es conveniente que aquél que es el «príncipe» o principal gobernante se reserve la potestad judicial para resolver en última instancia y en materias extraordinarias, pues si se coloca por principio en el pie forzado de lo previsto universalmente en la legislación ordinaria, renuncia *a priori* a una parte decisiva de la potestad que posee.

4. Causa ejemplar: la naturaleza social del hombre

La causa ejemplar del orden político es lo que, presente en el príncipe o gobernante, es forma directriz de la acción de gobierno. Es aquello en razón de lo cual la sociedad es conformada en orden al fin, o, dicho con otras palabras, es aquello a cuya semejanza se conforma la sociedad política. Esto es la misma naturaleza social del hombre, o su condición natural de *animal político*, pero no entendido esto en abstracto, como mera naturaleza universal, sino en concreto, en cuanto forma individual histórica de encarnarse esa condición de animalidad política.

El imperio de las ideologías ha desvirtuado radicalmente este principio ejemplar del orden político. Ha reemplazado, en cuanto causa inspiradora de la acción política, a la concreta y viva identidad histórica de la nación a la cual se gobierna, por sus esquemas o modelos, cuyo supuesto básico es la negación de una naturaleza real y común a los hombres, los cuales, de este modo, vienen a ser sólo la materia prima a la cual hay que imponerle dichos modelos.

De la misma manera como el proceso de educar a un hombre desde su primera infancia exige el conocimiento y el respeto de su naturaleza individual, para así poder conducirlo a la actualización de todas sus reales potencialidades, así también hay que proceder en el gobierno de una sociedad política. Es necesario conocer su historia y respetarla, pues es lo que señala cuáles son las formas de las que su real naturaleza es capaz. La unión íntima, cognoscitiva y afectiva al mismo tiempo, del gobernante con lo que su patria ha sido en el tiempo, con la tradición que le ha dado su identidad, es lo único que puede constituirse en inspiración de un gobierno recto y fructífero. Por muchas otras virtudes que se posean, si no existe ésta, es imposible un gobierno político bien centrado y con buen criterio.

Este principio ejemplar del orden político es, pues, una forma, o intención formal, a la cual debe ceñirse el gobierno, pues éste no es otra cosa, en su esencia, que la acción que constituye un orden de acuerdo a dicha forma, es decir, de acuerdo a la naturaleza de la sociedad a la cual se gobierna, cuyo bien es

el bien determinado por esa naturaleza. Por lo cual el acto de gobierno no puede ser un acto puro de voluntad, sino un acto de la razón que da forma al impulso de la voluntad. Todo acto de gobierno es acto de razón, al cual se une la eficacia de la voluntad. A la razón compete reconocer el bien que ha de alcanzarse y el modo de alcanzarlo; no hay absolutamente nada, en el orden humano, cuya bondad esté definida por el mero hecho de ser objeto particular de voluntad, sea ésta de pocos o muchos, de uno o de todos. Es la voluntad la que ha de definirse por la apetencia del bien reconocido como tal por el juicio de la inteligencia, juicio cuyo objeto es la realidad de la naturaleza humana encarnada según la singular forma histórica propia de la sociedad a la que hay que gobernar.

5. Causa formal: la Ley

La causa formal del orden político es aquella que, intrínseca a él, lo determina a ser lo que es. Es el principio ordenador, incorporado a la vida concreta de los hombres en sociedad, que rige su conducta social como directriz práctica de ella. Es la ley.

Es claro que no se trata de la ley entendida como enunciación de la norma de conducta, sino como forma real de esa conducta en los hombres. Por lo mismo, tampoco se trata del «cuerpo legal» en su conjunto, sino sólo de las normas de vida colectiva que se hallan realmente encarnadas en la sociedad, y que ni siquiera requieren necesariamente de una promulgación positiva para dar un sentido a la vida política. Hay costumbres arraigadas que no han requerido nunca de una promulgación formal para ser leyes, y lo son: por ejemplo, el que se hable una determinada lengua, y en ella se expresen las leyes positivas. De esta índole son siempre, aunque en algunos casos se añada su formal promulgación, los principios y preceptos de la ley natural.

La máxima expresión de la política entendida como sabiduría práctica y arte de gobernar bien, es el dar las leyes fundamentales destinadas a encarnarse en la vida de un pueblo y a otorgar cauce estable para que se alcance y se difunda el bien común. Esas leyes son las que conforman políticamente a la sociedad, dando la dirección que permite a la vitalidad colectiva fructificar en obras de civilización. Es imposible imaginar, por ejemplo, la realidad histórica de Roma sin el orden romano, sin ese estilo o forma de vida política gracias al cual unas tribus del Lacio adquirieron trascendencia universal. La sabiduría que conoce cuáles son las leyes que hay que dar a un pueblo, y que discierne el modo y el momento adecuado para darlas, es la que caracteriza al verdadero político, al que es capaz de crear, como obra duradera, el orden en que se cultivan y crecen normalmente las más importantes virtudes de los hombres.

Las leyes sabias son aquéllas que, derivadas de la ley natural y determinando el modo como ésta debe tener vigencia, son en cierta manera educidas de la sociedad, como las más adecuadas a su realidad y a la consecución de su fin. Son lo contrario de esos modelos abstractos a los cuales se intenta adaptar la vida política o económica, y que constituyen el recurso ortopédico universal del cual echan mano muchos legisladores, que de tales sólo tienen el rótulo; esos modelos, en vez de encauzar los impulsos y fuerzas naturales que el cuerpo social posee por temperamento, tradiciones culturales, virtudes adquiridas gracias a contingencias históricas, etc., los ahoga, terminando por desorientar a la sociedad respecto de su verdadero bien y por esterilizarla, a veces de manera definitiva.

Es ésta la gravísima consecuencia del afán constitucionalista contemporáneo, que vive sobre la ilusión de que las normas, por el mero hecho de ser formuladas y solemnemente promulgadas, van a producir, por una especie de conjuro, una sociedad a su imagen y semejanza. Ilusión de la cual también

deriva, en razón de que cada ley en particular se manifiesta insuficiente para producir los efectos anhelados, una multiplicación indefinida de nuevas leyes, inspiradas por esa ilusión y no por el conocimiento de la realidad, y que crean, en vez de orden, una maraña aplastante en la que cada cual debe arreglárselas como pueda para sobrevivir, complementada por una burocracia cuya razón de ser es la aplicación mecánica de un sistema que se justifica sólo por la fatalidad inexorable de su existencia.

La ley es, según la clásica definición de Tomás de Aquino,

> «una ordenación de la razón al bien común, promulgada por aquél que tiene a su cuidado la comunidad».[4]

Es un acto de la razón y no de la voluntad: su efecto propio es ordenar, no impulsar o mover, aunque esto se siga de dicho acto -pues es de la razón práctica, unida a la voluntad en su operación- o esté supuesto por él.

La promulgación, que puede adoptar diversos modos, e incluso darse tácitamente en la costumbre común, es lo que le da forma y propiedad moral de ley; es, por consiguiente, el acto formal de gobierno, cuyo sujeto no puede ser otro que aquél que hace las veces de la sociedad al dirigirla al bien común, es decir, el legítimo gobierno político.

Hay que observar, por último, que el fin de la ley es el bien común, el bien común político específicamente (es lo que consideramos ahora), lo cual significa que a las leyes les compete ser comunes y generales o que, si están referidas a algo particular -como es el caso de los *privilegios* o leyes privadas- lo estén para ordenar esto en beneficio del fin común.

4.- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 4 in c.

6. Causa material: el pueblo o Nación

El orden político es la forma concreta de vida civilizada que tiene un pueblo. Éste no es la masa indiferenciada, la colección de individuos, pues el hombre nunca se vincula directamente a la sociedad política, sino mediante otras sociedades básicas que tienen sus formas y tradiciones particulares. La dimensión cotidiana o inmediata de la vida de las personas no es política, por tanto, pues se ordena a bienes cuya búsqueda y disfrute va determinando cauces con características propias y diversas: nacer, educarse, ejercer una profesión, producir bienes económicos, convivir en un vecindario, etc. Esta red de sociedades, cohesionada por tradiciones y costumbres comunes, por intereses también comunes, por creencias y estilos de vida, es el sujeto del orden político. Éste supone, por consiguiente, una realidad social con caracteres propios, cuya unidad, sin embargo, es potencial y difusa: la forma política le da unidad, y al dársela conduce las virtudes latentes hacia sus formas más perfectas.

El grado de diversidad entre los elementos constitutivos del pueblo puede variar entre muy distantes extremos: lo que nunca va a darse en ellos es la perfecta uniformidad, pues ésta es propia de lo que se multiplica sólo numéricamente, de lo que se va recortando en serie, y no de lo que tiene diversidad cualitativa. Una masa de individuos sin diferenciación de virtudes, capacidades, caracteres, intereses, costumbres y vocaciones no puede ser base de un orden político. Cuando se parte de la ficción de que son los individuos, como colectividad de entes autónomos, los que integran directamente ese orden, lo que se hace es montar un aparato que, conservando sólo el nombre de político, aplasta y destruye a la sociedad real.

Lo que recibe la ordenación política es, pues, y según se ha visto antes, aquello que se designa -según distintas perspectivas- con los nombres de *patria* y de *nación*. Hay que observar, sin embargo, que por no ser lo mismo el orden político y la pa-

tria o nación que lo reciben, es posible que no corresponda la unidad de aquél a la de éstas. Es decir que es posible que un orden político comprenda varias naciones o patrias, lo cual se explica por la perfección con vistas a la cual ese orden se constituye: no impone por sí misma límites, sino que, al contrario, mientras más alta y completa es, en mayor grado hace posible la convergencia hacia ella de partes más distantes en su diversidad. Lo que no puede ocurrir es que la unidad política de esta índole se transforme en factor de uniformidad que tienda a disminuir o anular las tradiciones propias de las naciones que la integran, pues en tal caso estaría negando su misma índole política.

IV
Legitimidad del Gobierno

1. ¿Qué es la legitimidad?

El problema de la legitimidad se plantea en todos los órdenes en que compete al hombre tener potestad social, pues ésta no se identifica con el que la tiene ni está unida necesariamente a él.

Puede ocurrir que asuma el poder de gobierno quien no tiene potestad legítima para ello, o que, teniéndola en principio, ejerza el gobierno de un modo contrario a ella hasta el extremo de perderla por esta causa.

En toda sociedad humana es cuestión esencial la de la legitimidad, pues ésta es la fuente de donde los actos de gobierno toman su calidad moral, es aquello en virtud de lo cual se les debe obediencia en conciencia. La trascendencia de esta cuestión aparece, sin embargo, sólo en las sociedades en que, por ser perfectas, su potestad implica supremacía o soberanía, es decir, poder para determinar la ley y el derecho. Es ésta la sociedad política. En otro orden, también la Iglesia tiene este carácter.

La palabra *legítimo* significa conforme a ley. Puesto que la legitimidad de la cual aquí se trata es la del gobernante en cuanto tenga potestad para legislar, no se refiere a la conformidad a alguna ley positiva, que es obra del mismo, sino a una ley superior al legislador humano, la ley natural, que es precisamente aquélla que define el alcance y los límites de la potestad y las condiciones básicas en que ésta debe ejercerse. Consiste la legitimidad, por consiguiente, en la relación de conformidad entre ley superior y poder de gobierno. Es legítimo todo poder de gobierno que se ejerce según esa ley superior; es ilegítimo si se ejerce sin sujeción a ella.

2. Legitimidad de origen

¿Cómo se da, concretamente, esta conformidad? Siendo una en el tiempo la sociedad y también el principio de potestad según la cual debe ser regida, y estando caracterizada esa unidad por los rasgos que identifican a la sociedad desde sus orígenes, es menester, primero, que dicha conformidad exista como vinculación moral de los gobernantes con esos orígenes, determinándose así la continuidad mediante la cual se conservan esos rasgos esenciales de la sociedad, su identidad histórica y cultural. Esto es lo que se llama legitimidad de origen, que está manifestada, y en cierto modo garantizada, por las formas que simbolizan la fidelidad de quien asume la potestad a las fuentes de ésta.

La legitimidad determinada por la fidelidad a los orígenes es necesaria a toda sociedad humana natural. Lo es, desde luego, en la sociedad familiar, en que la potestad paterna, si se entiende en su verdadera dimensión, comprende la tradición de los antepasados, asumida como exigencia de perfección. Esta característica de la potestad familiar, que la masificación contemporánea ha ido borrando hasta hacerla aparecer como algo extraño y extravagante, está en la raíz de toda identidad

histórica y cultural, pues ésta, si no tiene su realidad primaria y vital en la institución familiar, pierde toda substancia. Las virtudes y méritos de los antepasados constituyen la causa ejemplar de las generaciones nuevas.

En los tiempos en que hablar de educación evoca de inmediato patrones uniformes y masivos, se entiende muy difícilmente este rasgo esencial de la potestad paterna: ha sido, no obstante, clave en la conformación de la cultura cristiana occidental. El hecho de que al individuo se le identifique no sólo por su nombre propio, sino también por sus apellidos -antes por el nombre de su padre-, podría hacer ver que tal identidad está determinada por lo que se recibe de los padres. Todo esto muestra, también, que en el hombre es muy distinto el mero hecho de engendrar, en lo cual es animal, que el fundar familias. Por otra parte, la consideración de lo que es la legitimidad de origen en la potestad familiar permite descubrir que no consiste esencialmente en la regularidad formal de la sucesión, pues ésta se encuentra dada de modo natural en la familia por la generación, sino en la fidelidad moral a lo que se recibe, a la heredad que define el perfil propio de la potestad que ha de ejercerse. Aunque esa regularidad es necesaria, y debe tener forma institucional, tanto en la familia, por el legítimo matrimonio, como en la sociedad política, donde la línea de sucesión no está definida por la naturaleza, no es lo sustantivo de la legitimidad de origen, sino el cauce o la forma necesarios para que el vínculo histórico se establezca y se mantenga.

También se puede verificar el carácter de principio esencial que tiene esta fidelidad a los orígenes en la determinación de la auténtica potestad, al considerar la potestad sobrenatural de la Iglesia. Ésta existe sólo en virtud de la sucesión apostólica, que no es únicamente un vínculo moral, en razón precisamente de la índole sobrenatural de esta sociedad. Se tiene tal potestad legítimamente sólo en la fidelidad a esa unidad en el tiempo, en la cual se identifica la potestad ejercida como la

misma que ejercieron los apóstoles y todos sus sucesores. Es la única potestad de Cristo, la cual se comunica a los apóstoles y sus sucesores.

Según ya se ha visto, para que la legitimidad de origen se mantenga con claridad inequívoca en la sucesión de los gobiernos, deben darse para esta sucesión ciertas formas estables. Es necesario subrayar, sin embargo, que no es la existencia de estas formas lo que da garantía absoluta de tal legitimidad, pudiendo ocurrir que desaparezca ésta y se conserven aquéllas como una cáscara inerte. Y al contrario, pueden cambiar las formas y permanecer la legitimidad o, aún, según se verá más adelante, puede ser imperativo en ciertas circunstancias el cambio de ellas para que ésta reviva.

La legitimidad de origen entendida de este modo -no sólo como regularidad formal en la sucesión de los gobiernos, sino como fidelidad, mantenida en el tiempo, a lo que es en su esencia la sociedad a la cual se gobierna-, constituye lo sustantivo de toda legitimidad, cualesquiera sean las formas en que se manifieste o se proyecte en la acción de gobierno. Es *la* legitimidad, en su esencia, la que un gobernante posee si tiene la misma potestad que antes han tenido sus antecesores, y que es la identidad moral e histórica de la sociedad constituida en causa ejemplar de gobierno.

Por esto, los clásicos de la filosofía política siempre consideraron la usurpación como la causa más grave de ilegitimidad, por cuanto implica un quiebre en la sucesión mediante la cual se conserva la identidad de la potestad que se ejerce. Desde esta perspectiva, podrían hacerse muchas consideraciones sobre lo que significaron, por ejemplo, para la historia de Inglaterra, las sucesivas usurpaciones padecidas por su monarquía y, por contraste, lo que significó para Francia, mientras se mantuvo el régimen monárquico, la continuidad dinástica de los Capetos, forjadores de su identidad política.

3. Legitimidad de ejercicio

Lo dicho hasta aquí permite ver con claridad que, al dividir la legitimidad según sea *de origen* o *de ejercicio*, no se trata de dos especies distintas de ella, o de dos fuentes independientes de las cuales dependa. La legitimidad es una, y es la que posee todo gobernante al recibir la potestad que corresponde a la sociedad a la cual ha de regir. La potestad recibida es principio de los actos de gobierno, pues es causa de que a ellos se deba obediencia. Ahora bien, en razón de la falibilidad de los hombres, incluidos todos los gobernantes, puede acontecer que los actos de gobierno no se conformen a la potestad recibida, lo cual, si llega a extremos irreversibles, puede ser causa de que ésta, en cuanto potestad legítima, se pierda.

Es decir que, puesto que la legitimidad de origen es la base para que los actos de gobierno tengan obligatoriedad moral, es decir, para que exista respecto de ellos, en los gobernados, el deber de obediencia, tal legitimidad debe ser ratificada por esos mismos actos, por su rectitud y justicia habituales. Legitimidad de ejercicio es, por tanto, la legitimidad del gobernante en cuanto depende de esta ratificación, la cual viene a ser la causa complementaria, en el orden de la existencia concreta, de la única legitimidad, la que consiste en la conformidad del gobierno con la ley superior en que se funda.

La relación entre legitimidad de origen y de ejercicio es, pues, análoga a la que hay entre la vida y las operaciones vitales: éstas no tienen realidad diversa o separada de aquélla, son las manifestaciones naturales de la vida misma, que por lo mismo la significan externamente. La legitimidad de origen se refiere al modo de recaer en un sujeto la potestad, y connota la naturaleza o identidad de lo que recae; la legitimidad de ejercicio, en cambio, se dice respecto de la operación gubernativa, en cuanto corresponde en propiedad a la potestad recaída en el sujeto, y cuya rectitud es por tanto ratificación de la existencia y de la índole de esta misma potestad: al contrario,

su falta de rectitud, reiterada y hecha habitual, puede ser signo de que la potestad legítima se ha perdido, tal como la carencia de operaciones vitales es señal inequívoca de que el sujeto ha muerto.

4. Pérdida de la legitimidad

Es indudable que la pérdida de legitimidad por mal ejercicio del gobierno -es la única causa por la cual se pierda, pues en el caso de usurpación el que asume el gobierno no la ha tenido nunca- no se produce por cualquier acto desatinado o injusto de quien tiene la potestad. Si así fuera, no existiría gobierno humano con posibilidades reales de perduración legítima. Es necesario, por esto, examinar en qué circunstancias se pierde la legitimidad por ejercicio inicuo del gobierno, y en qué situación queda la sociedad cuando esas circunstancias se producen.

Que se pueda perder la legitimidad original por esta vía -contra el parecer de quienes la identifican con la mera regularidad formal de la sucesión-, es algo que se puede comprobar examinando el caso de la potestad familiar, donde no hay cuestión acerca de la forma en que adviene, por haber una sola, determinada por la naturaleza, y cuya regularidad por tanto no puede fallar: los padres pueden perder la patria potestad por mal ejercicio de ella; así ocurre, por ejemplo, cuando es usada para corromper a los hijos. De manera análoga, un gobernante también puede perder la legitimidad original. El problema que de aquí se sigue para la familia, sin embargo, es distinto al que plantea una situación análoga en la sociedad civil, pues para ésta no hay instancia superior que pueda intervenir para confiar el ejercicio de la potestad a otro que dé mayor garantía de rectitud.

Los miembros de la sociedad tienen el deber moral de obediencia al gobierno legítimo. A este deber corresponde, consiguientemente, el derecho a ser bien gobernado, correlato, en la relación moral recíproca entre quien rige y quienes son regidos, del deber de gobernar bien que tiene el que ejerce potestad. ¿Qué ocurre con este vínculo moral, en los gobernados, cuando desaparece su supuesto, el gobierno legítimo? Hay que observar, desde luego, que las posibilidades que hay que considerar no son, simplemente, dos extremos contrarios, los de la legitimidad y de la ilegitimidad del gobierno, pues ésta, por tener como causa los actos de gobierno, suele producirse como término de un proceso de degradación. Hay que ver, en consecuencia, cuáles son, esquemáticamente, los grados que se recorren antes de la pérdida radical de la legitimidad, y cuáles son las situaciones en que se hallan, en cada uno de esos grados, los gobernados frente al mal gobierno, con las respuestas que en ellos puedan o deban darse ante cada situación.

El primer caso es el de una medida desatinada de gobierno que no atenta contra un bien esencial de la sociedad. En tal situación, y si no se generalizan los desatinos, la respuesta es la obediencia en razón de mal menor. La desobediencia es claramente un mal mayor, pues destruye -o supone destruido- el vínculo moral en que se funda el ordenamiento social, lo cual es siempre un más grave perjuicio para la sociedad que el de la privación de un bien accesorio. Esta situación es frecuente en todos los regímenes, y no afecta la legitimidad del gobierno ni la estabilidad del orden político (por lo menos por sí misma, pues hay veces que se suman factores psicológicos que hacen del montículo un monte).

En segundo lugar tenemos la situación producida por un acto de gobierno que sea contrario a un bien esencial de la sociedad: ante ello al gobernado suele no quedar otra posibilidad que la desobediencia. Ha habido regímenes, como el de América en su dependencia de la corona española, en que había el recurso de suspender, por parte de las autoridades subalternas, el cumplimiento de lo que se decretaba, mientras se

hacía ver el grave perjuicio que se seguiría de su aplicación: a veces se logró por esta vía la anulación o la rectificación de la real orden. En los estados modernos, sin embargo, estas cuestiones se suelen decidir mediante el mandato de los partidos a sus parlamentarios, de modo que desaparece toda posibilidad de que los afectados recurran directamente a quien tiene la potestad legislativa, a menos que manifiesten un poder electoral significativo.

Ahora bien, si no hay posibilidad de tales recursos o si, habiéndola, el gobernante insiste en que se aplique lo que originalmente ha decretado, ¿qué actitud cabe asumir al gobernado? Si dicha orden atenta directamente contra un bien moral, no cabe otra que la desobediencia, cualesquiera sean sus consecuencias. Es la situación, por ejemplo, en que se encuentran los médicos de hospitales públicos en ciertos países, a quienes la ley sobre el aborto obliga a atender a las mujeres que acuden a ellos para quitar la vida al hijo que llevan en sus entrañas. Por otra parte, es claro que un gobierno que promueve un genocidio legal como el que han provocado las leyes de aborto vigentes en diversos estados, pierde con ello toda legitimidad, por lo cual la situación general que se deriva de una legislación de este tipo entra en los casos que deben ser considerados a continuación: no obstante lo cual, el ejemplo sirve para ilustrar cuál ha de ser la actitud personal del gobernado ante una presión legal como la descrita.

Si una orden semejante, en cambio, no afecta directamente a un bien moral, y aunque sus efectos desastrosos para la sociedad sean previsibles, no cabe definir *a priori* la actitud que debe ser asumida por los afectados; la desobediencia es una posibilidad que puede ser considerada por quienes sean responsables de la actitud a asumir, pero como alternativa extrema en una elección en que deben darse todas las condiciones para un juicio prudencial: un acto de gobierno de esta índole no es por sí mismo causa de ilegitimidad, por lo cual cabe también en principio la posibilidad de que deba ser obedecida a pesar del mal que de ello se siga, correspondiendo esta situación, en tal caso, a la que se ha tipificado en primer término.

Cuando un gobierno deriva manifiestamente hacia la pérdida de su legitimidad, por actos inicuos o por desatinos reiterados que pongan en grave peligro la unidad del cuerpo político, corresponde asumir ante él, si aún es previsible una rectificación general de la dirección que lleva, una actitud de resistencia social -en que se incluye la desobediencia- que tenga como objeto obligar al gobernante a operar esa rectificación, haciéndole ver la oposición en que se halla su gobierno con el principio de legitimidad que debería determinar sus actos. Es ésta la situación que antecede inmediatamente a aquella extrema en que sólo cabe ejercer el derecho de rebelión.

5. Derecho de rebelión

La rebelión es un derecho de la sociedad frente al gobernante ilegítimo: frente al que ha perdido su legitimidad de origen, la cual debe ser restaurada por este medio excepcional, o frente al usurpador que no ha tenido ni tiene legitimidad. Acerca de lo cual hay que tener claro que usurpador no es -no lo es necesariamente- el que asume la potestad rompiendo la regla formal de la sucesión, sino el que desconoce y niega aquello en que se funda dicha regla formal, el principio único de legitimidad que, desde los orígenes, se despliega en la continuidad temporal.

Por ser, en las circunstancias anotadas, la rebelión un derecho, es menester examinar las condiciones que han de concurrir para que se ejerza precisamente como derecho, es decir, para que su realización sea justa. Pues puede suceder que siendo en principio justa, o constituyendo un derecho real de la sociedad, no se den las condiciones para que en su realización concreta sea también justa.

La primera de las condiciones para la rebelión justa es lo que en principio la provoca, y que ya ha sido considerado: la existencia de un gobierno cuya ilegitimidad sea radical y manifiesta. El que la ilegitimidad sea manifiesta significa que lo sea en sí misma, objetivamente, por oposición real a los principios básicos de buen gobierno; esta oposición podría existir sin que fuese reconocida por muchos, incluso por una mayoría, de los miembros de la sociedad, como consecuencia de la corrupción o del embotamiento colectivo causados por el mismo mal gobierno.

La segunda condición es que de la rebelión misma no se siga para la sociedad un mal mayor que el implicado en la existencia del régimen inicuo; por ejemplo, no es justa cuando es probable que se produzca, causada por la rebelión, una situación indefinida de caos social en que van a desaparecer incluso los bienes mínimos que aún se conservan durante el mal gobierno.

La tercera es que quienes la dirigen y la llevan a cabo tengan la intención real y eficaz de restaurar el orden justo, es decir, de recuperar para el gobierno su legitimidad original; no es justa, por esta razón, una rebelión por la que se busque un mero reemplazo de quienes detentan el poder, aunque se den las demás condiciones para que sea ejercida como derecho; tampoco es justa si se realiza no importando los medios que se emplean, como, por ejemplo, cuando se busca provocar el caos social para desestabilizar al gobierno, o cuando se crea, con el mismo objeto, un clima de violencia indiscriminado: en tales casos se demuestra en los hechos la carencia de intención recta en quienes actúan.

La cuarta y última condición para ejercer el derecho de rebelión es que ésta tenga reales probabilidades de éxito: esta condición, aparentemente tan pragmática y alejada de razones morales, es sin embargo esencial, pues un conato sin destino puede anular de hecho las posibilidades reales que existan de restaurar el orden justo; esto significa que en la

sociedad hay quienes tienen en forma más directa, en las circunstancias en que la rebelión es necesaria para devolver la salud a la sociedad, la responsabilidad de llevar a cabo esta acción, y son las fuerzas armadas.

Como corolario a esto último se puede afirmar que en una sociedad asentada sobre bases morales es necesario que se comprenda, en la formación y en la finalidad de quienes constituyen el estamento armado, el papel que a éste corresponde cuando la legitimidad desaparece y el orden político se corrompe; el denominado profesionalismo de las fuerzas armadas, entendido como marco excluyente que define su función en la sociedad, es una falacia mediante la cual se intenta borrar en ellas la vocación moral de defensa del bien común fundamental. Esta vocación no es otra cosa que el patriotismo que, bien fundado en razones morales, es la razón de ser de la existencia institucional de la fuerza armada, y al cual se subordina su preparación profesional.

La organización y el poder del estado moderno dejan escasas probabilidades de éxito a una rebelión que pueda surgir cuando aquél se despoja de los últimos restos de verdadera legitimidad. Esto subraya la importancia de la última de las condiciones para que haya una rebelión justa, y al mismo tiempo destaca la necesidad de la formación moral y de la disciplina de quienes deben encarar, como único medio para enfrentar la situación, la organización de la resistencia en circunstancias de forzosa clandestinidad.

Es bueno, al concluir con el tema del derecho de rebelión, traer a cuenta ejemplos más o menos recientes de rebeliones en que se han dado todas las condiciones señaladas, pues ellos muestran de qué modo pueden éstas verificarse en concreto, con toda la variedad de circunstancias propias de cada caso. Citaré cuatro de estos ejemplos, cada uno de los cuales es suficientemente ilustrativo si se conocen, sin deformaciones, su inmediato antecedente histórico y las circunstancias en que ocurrieron: España, julio de 1936; Alemania, julio de 1944;

Hungría, octubre de 1956, y Chile, septiembre de 1973. En los dos casos en que la rebelión fracasó, Alemania y Hungría, había no obstante probabilidades de éxito, y si éste no se dio fue debido a causas fortuitas o totalmente imprevisibles, en Alemania, o a la traición de quienes habían de dar el respaldo decisivo, las potencias occidentales, en el caso de Hungría. Donde triunfó la rebelión, en España y en Chile, quienes la encabezaron se dieron a la tarea de restaurar desde sus bases la legitimidad que se había perdido, ligando a ella la potestad de gobierno: por esto, en ambos casos, la legitimidad de los gobiernos posteriores depende, de hecho -pues no se puede cimentar arbitrariamente sobre el aire-, de ese acto restaurador, por ser su única fuente u origen real.

V
FORMAS DE GOBIERNO

1. DIVISIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

EL ESTUDIO de la legitimidad política corresponde al de los principios de la potestad gubernativa, no al de las formas institucionales que ésta pueda adoptar, ya que tales formas suponen la legitimidad y no son causas de ella. Por no derivar directamente de la naturaleza de la potestad política, admiten gran diversidad: son solamente los cauces que ordenan el ejercicio de esa potestad, por lo cual nunca la definen en su esencia.

Por lo menos desde Platón, es clásica en la historia de la filosofía política la división de las formas de gobierno atendiendo al número de los que ejercen la potestad: *monarquía* o gobierno de uno, *aristocracia* o gobierno de los mejores -o minoría de los notables-, *república -politeia* para los griegos, directamente latinizado como *politia-* o gobierno de la multitud del pueblo.

A esta división tripartita se añade, desdoblándola, la que atiende a la cualidad -justa o injusta- de cada uno de esos re-

gímenes: cambia su especie, aunque su cabeza mantenga la misma determinación numérica, si se corrompe, es decir, si el poder no se ejerce en orden al bien común, sino a algún bien particular de quienes lo ejercen, lo cual implica oprimir, o imponer un bien ajeno -lo que es un mal- a los gobernados. Corrompiéndose la monarquía, se transforma en *tiranía*, la aristocracia en *oligarquía* y la república en *democracia*.

En *La República*,[5] Platón incorpora esta diferencia cualitativa a una división única, en la cual uno es el régimen justo, que existe sólo cuando los hombres rectos ejercen la potestad, pudiendo ser monarquía o aristocracia según sean uno o varios los notables, y los demás son distintas formas de degradación del régimen recto, entendiéndose por ella la menor o mayor desviación habitual en que se halle el gobierno respecto de la razón, único criterio posible de rectitud.

En esta escala de degradación, el escalón más alto -más próximo al régimen recto- lo ocupa la *timocracia*, en que prevalece la pasión por los honores sobre la razón y a la cual corresponde, como tipo de hombre, el guerrero, que conserva como propias algunas virtudes aristocráticas. Le sigue la *oligarquía*, o gobierno de los ricos, en que predominan la codicia y la avaricia como motivaciones principales de la conducta de los gobernantes. Luego viene la *democracia*, en que la multitud gobierna impelida por las bajas pasiones liberadas de la norma racional, y donde «los gobernantes parecen gobernados, y los gobernados parecen gobernantes», siendo la anarquía su principal característica y el libertino el hombre que la tipifica. El extremo de la degradación corresponde a la *tiranía*, en que el gobernante, despojado de todo control de la razón, vive siempre ávido de mayor poder para precaverse de sus posibles enemigos.

El orden de esta división platónica de los regímenes no es solamente lógico, pues corresponde a una cierta tendencia re-

5.- Platón, *La República*, libro VIII.

al en el proceso de degradación que suelen sufrir: así, la *oligarquía*, según Platón, sería instaurada por los descendientes de aquéllos que, teniendo el honor como norma de conducta política, han perdido en sus empresas fortuna personal y consideración social, sufriendo el desprecio y la persecución de sus conciudadanos; la reacción de aquéllos los lleva a ocuparse de sus posesiones y bienes materiales, actitud que, al no verse dominada por la virtud, engendra la codicia y la avaricia. A la *oligarquía* sigue la *democracia*, por reacción de los pobres contra los ricos, y de ésta se pasa a la *tiranía*, pues la multitud busca instintivamente huir de la anarquía sometiéndose a un protector, el cual, al exigírsele únicamente el ejercicio del poder, se encuentra con la plenitud de éste y al mismo tiempo libre de obligaciones morales.

Aristóteles, en su *Política*,[6] aunque rebasando un orden esquemático, en razón de fundar sus conclusiones en su experiencia acerca de la realidad de múltiples regímenes, también hace ver la tendencia implícita en ellos a derivar a otras formas: coincide, por ejemplo, con su maestro en la comprobación de que la *democracia*, al llegar a la disolución anárquica del orden político, engendra al demagogo, en quien la multitud ve, porque quiere verlo, a su salvador.

Por otra parte, se puede observar que prácticamente todas las sociedades, en sus primitivos orígenes, han sido regidas monárquicamente, pues esta forma es una proyección a un ámbito mayor del orden patriarcal, propio por naturaleza de la sociedad familiar, que ha sido siempre el núcleo a partir del cual se han constituido las sociedades más complejas. Quien desarrolló una teoría acerca de los ciclos de las formas de gobierno, a partir de la monarquía, fue Polibio, el cual dio un valor más universal a las observaciones de Platón y Aristóteles, pero sin introducir elementos o criterios nuevos.

6.- Aristóteles, *Política*, IV, 4.

2. La Democracia

En esta antigua clasificación de los regímenes políticos, es la *democracia* la que requiere de mayores precisiones, debido al carácter equívoco que adquiere el término desde sus orígenes. Significó primeramente la forma corrupta del régimen de la multitud: con este significado emplean el término Heródoto, Platón y Aristóteles, y los comentadores de este último. Pero ocurría que el mismo régimen en su forma recta era designado mediante el término genérico, *politeia* o *república*, atribuible a cualquier régimen por el hecho de serlo: de este modo se podría haber usado el mismo término *régimen* para significar esa determinada forma de gobierno. Por esto, ya en esos autores se nota la tendencia a usar de la palabra *democracia* para significar indistintamente las dos formas, recta y corrupta, del régimen de la multitud.

A esta equivocidad primera se añadió posteriormente otro significado: el de la participación del pueblo, mediante representación, en el conocimiento de ciertas materias de gobierno y en la elección de colaboradores del gobernante. Este es el sentido que tiene la democracia en el contexto del llamado *régimen mixto*, cuya naturaleza luego consideraremos. Por último, para que la equivocidad rebalsara en todas direcciones, la palabra adquirió un nuevo significado con los discípulos de Rousseau, para quienes no designa ya una determinada forma política, sino la misma razón de ser de la sociedad humana.

En el lenguaje político contemporáneo se suele confundir en un solo significado la *democracia* como gobierno de la multitud, como participación del pueblo en las particulares gestiones políticas y sociales, y como soberanía del pueblo para definir el bien o el mal mediante las leyes. Lo que primero hay que hacer, por tanto, es discernir entre estos diversos significados, y ver que no implican ninguna vinculación mutua esencial. En efecto, la participación del pueblo en la obra política puede darse en un régimen que no sea el republicano, o régimen de la multitud: existió, por ejemplo, en las monarquías medievales europeas, en que mediante cortes, dietas, parlamentos o estados generales, las corporaciones, ciudades y pueblos tuvieron parte activa -aunque no gubernativa- en la gestión política; por lo demás, cuando Tomás de Aquino explica las características del régimen mixto, empleando en esa explicación por primera vez el término *democracia* para referirse a la participación del pueblo, está pensando en el régimen monárquico y teocrático de Israel en tiempos de Moisés.

También suele ocurrir que los sistemas en que se atribuye a la soberanía de la voluntad popular la facultad de definir todo lo referente al bien y al mal de la sociedad, se rijan según una forma de gobierno oligárquica, cuando la potestad efectiva radica en las directivas de los partidos políticos, o monárquica, cuando se instala el partido único y surge en él un conductor omnipotente. Por último, la complementación entre los significados segundo y tercero, como participación y como soberanía de la voluntad popular, nunca se da, pues el sistema rousseauniano supone la igualdad de los ciudadanos, producida por el hecho de asumir éstos como única voluntad propia la voluntad general, es decir que es esencial a este sistema la aniquilación del cuerpo político como organismo internamente diferenciado.

Es obvio, en consecuencia, que cuando se habla de democracia hay que comenzar por establecer estas diferencias, precisando cuál es el significado que se da al término. Es la condición mínima para que tenga seriedad lo que se vaya a decir. Y aún en el caso en que se dé por supuesto que la única democracia sea la de la soberanía de la voluntad popular, también hay que discernir allí si se trata, por ejemplo, de su forma liberal, con la división de los poderes, o de su forma absoluta o socialista.

Lo relativo a la democracia entendida como soberanía de la voluntad popular, será examinado en la última parte de esta

obra, en que se trata acerca de los sistemas ideológicos. En el capítulo siguiente de esta misma parte, referente a la interna constitución del organismo político, se tratará sobre la participación del cuerpo social y sobre su vinculación necesaria con el gobierno; también se verá esto al considerar más adelante lo propio del llamado régimen mixto. Ahora corresponde, por consiguiente, tratar sólo lo pertinente a la democracia entendida como régimen o forma de gobierno.

Aclarado así el tema, el problema que se plantea acerca del régimen democrático es el de su practicabilidad. En los ejemplos históricos de constituciones democráticas, se puede observar la común característica de que no son democráticas, en el sentido de que establezcan un gobierno por todo el pueblo o, al menos, por una mayoría importante de la población total.

La democracia griega, y particularmente la ateniense -que por su difusa lejanía histórica y su romántica idealización ha sido convertida por nuestros contemporáneos en paradigma de toda clase de democracia-, pudo existir debido a que la población de Atenas estaba integrada en su mayor parte por extranjeros y esclavos: por ser éstos quienes desempeñaban todos los oficios llamados serviles, quedaban los hombres libres, únicos que eran ciudadanos, con el ocio necesario para ocuparse de los asuntos políticos.

En Atenas, la proporción numérica entre libres y siervos tiene, a lo largo del tiempo, notables variaciones, lo cual tiene su explicación en el hecho de que la principal fuente para provisión de esclavos fueran las guerras victoriosas: según un censo efectuado en el año 310 a. C., los habitantes de la ciudad eran 21 mil ciudadanos libres, 10 mil extranjeros y 400 mil esclavos; otras cifras, que corresponden al siglo v a. C., son las siguientes: de una población que alcanzaba un total de poco más de 400 mil individuos, los ciudadanos y sus familias eran 120 mil, y de éstos, sólo 30 mil eran ciudadanos activos, es decir, que participaban de algún modo en el gobierno democrá-

tico.[7] Esta proporción entre ciudadanos activos y habitantes políticamente pasivos, aún consideradas las importantes variaciones que ha tenido, señala con claridad el carácter más bien aristocrático que tuvo este régimen en Atenas. Las mismas conclusiones se infieren de otros ejemplos históricos de constituciones democráticas.

3. El mejor régimen

El problema de determinar cuál es la forma de gobierno mejor, se lo han planteado casi todos los autores que antiguamente se ocuparon de los temas de la filosofía política. Tiene, en principio, una gran importancia práctica, pues se trata de saber cuáles son las condiciones que mejor aseguran la unidad interna de la sociedad en su ordenación al bien común, supuesta la rectitud del régimen. Es decir, que se trata de averiguar acerca de cuáles son las formas de gobierno que comprenden mayores garantías de eficacia para la consecución del fin político.

La cuestión se plantea, así, en un plano de abstracción, pues se prescinde de todas las connotaciones que han de darle las circunstancias concretas -tradiciones y costumbres, situación histórica, etc.-, las cuales, ciertamente, si son consideradas, introducen una cantidad indefinida de nuevos elementos de juicio, tal como se ve en la *Política* de Aristóteles cuando éste plantea el problema añadiendo el examen de estos datos. Tiene sentido plantear esta cuestión prescindiendo de esas connotaciones, para separar la consideración de la eficacia de un gobierno de otros aspectos, como la legitimidad

7.- Véase Gonzague de Reynold, *La formación de Europa, II El mundo griego y su pensamiento*, versión española de José Miguel de Azaola, Ed. Pegaso, Madrid, 1948, cap. V; y Eugenio Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*, Ed. Afrodisio Aguado, Madrid, 1965, p. 98.

-que por cierto es un problema más decisivo-, y distinguir las causas respectivas. El juicio sobre las formas de gobierno ha de estar, por consiguiente, siempre subordinado al de la legitimidad -cuyas condiciones ya se han visto en el capítulo anterior-, pues esas formas son, en definitiva, modos posibles de encauzar el ejercicio de una potestad cuya naturaleza es invariable, es decir, cuya definición no está dada por la forma en que es ejercida, sea ésta monárquica, aristocrática o democrática, sino por sus principios, la ley natural y la tradición histórica.

Acotado de esta manera el problema, hay que entender, además, los diversos regímenes sin implicar en ellos la simbología que se ha añadido a varios, como efecto, principalmente, de juicios fundados en criterios ideológicos. Así, por ejemplo, el régimen democrático no es el medio universal para la salvación de los pueblos, sino el gobierno ejercido por la multitud o la mayoría de los ciudadanos, y la monarquía no es el gobierno de una dinastía, con corona y capa de armiño, sino la potestad política radicada en una cabeza: es monárquico, por ejemplo, con sucesión electiva, el régimen presidencial de los Estados Unidos de América, y es oligárquico -radicado en los partidos-, con algunos elementos democráticos, el de Inglaterra.

Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, además de muchos otros autores, reconocen que el gobierno monárquico, o régimen en que la potestad política radica principalmente en uno, es el más eficaz en orden a alcanzar el bien común político. Dice Tomás de Aquino que:

> «...el bien y la salud de la sociedad están en la conservación de su unidad, que es la paz, sin la cual desaparece la utilidad de la vida social... Por tanto, lo que debe intentar principalmente quien rige a la multitud, es que se procure la unidad de la paz... En consecuencia, cuanto más eficaz sea un régimen para conservar la unidad de la paz, será tanto más útil... Es claro, por otra parte, que mejor puede producir la unidad lo que de suyo es uno, que muchos... Es por esto más útil el régimen de uno que el de muchos».[8]

Por las mismas razones, es menos eficaz el régimen en que la potestad se divide en muchas cabezas.

Por ser esencial la unidad de mando en situaciones de emergencia, los romanos inventaron para la república el remedio de la dictadura. Esta misma tendencia se ha ido viendo a lo largo de la historia, y especialmente desde la irrupción en occidente -por motivos principalmente ideológicos- de las formas republicanas, concretándose como facultades extraordinarias que se otorgan a aquél en quien debe concentrarse el mando.

4. Formas de gobierno y virtudes políticas

La bondad mayor o menor de los diversos regímenes, dando por supuesta su legitimidad, es, pues, relativa. En suma, un régimen es bueno si es recto quien ejerce el gobierno: no obstante lo cual, para que esa bondad se traduzca en un gobierno eficaz, son necesarias las formas institucionales que hagan esto posible.

Ha sido constante en las sociedades la tendencia a buscar una institución política que garantice por sí misma no sólo la eficacia del gobierno, sino principalmente su rectitud. El resultado frecuente ha sido un sistema de control de los gobernantes, tan eficaz que por impedir un mal gobierno se impide directamente el gobierno. No existe la forma institucional capaz de garantizar un gobierno recto; al buscar esta garantía, se están confundiendo de hecho dos órdenes de causas: es la rectitud y la prudencia de quien ejerce la potestad el principio de

8.- Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum*, I, 3.

un gobierno justo, y la forma institucional del régimen sólo es condición de la eficacia del gobierno.

La experiencia histórica ya hizo ver a los viejos filósofos que la monarquía puede derivar en tiranía, si se deja llevar el monarca por la concupiscencia del poder; que la minoría de notables del régimen aristocrático se encierra fácilmente en sí misma, convirtiéndose en una «capilla» sin comunicación con el cuerpo social, y que la democracia no sólo padece la debilidad que le es propia por diluir la responsabilidad de gobierno, sino que esto mismo se presta para que se escondan, tras el anonimato del número, los bajos intereses y las pasiones que suplantan bajo los disfraces retóricos a la recta intención política.

Las pasiones de los gobernantes, liberadas del control de las virtudes morales -la primera de las cuales es la justicia-, al entrar en sintonía con los bajos intereses de los gobernados, o aún en oposición a las virtudes de éstos, producen la degradación de los diversos regímenes. Contra esta degradación no hay barrera institucional. Lo único que puede sostener a un gobierno en su rectitud son esas virtudes, que no nacen al conjuro de símbolos, sino de la honda formación de los hombres. Estas virtudes, cuya vigencia debe darse tanto en gobernantes como en gobernados, en éstos por lo menos como estimación común de los valores implicados en ellas, han sido en la historia la causa principal, siempre, de la estabilidad y de la grandeza políticas. Cuando se pierden, quedando de ellas la cáscara que recubre al vicio que las ha sustituido -cáscara que es el culto a lo puramente formal, a la legalidad escrita como único principio de un orden justo-, se viene abajo la obra política.

Quienes, ciertamente, deben poseer en primer lugar, apreciar y cultivar estas virtudes, tanto en su conducta privada como en la pública, son los gobernantes, pues en ellos alcanzan la ejemplaridad que las proyecta al pueblo; pero si éste, por su parte, no las posee al menos de modo germinal, es imposible

ejercer sobre él un buen gobierno, pues intentarlo es algo así como -en justa expresión de un cura de pueblo- tratar de arrear una tropilla de ranas.

En las naciones del llamado Occidente, la formación de estas virtudes en los hombres ha sido obra de las fuertes tradiciones familiares y, además, ha sido tarea primordial, durante siglos, de la Iglesia Católica, que de esta manera, sin ser directamente parte del orden político, ha contribuido de manera decisiva a su constitución y a su sostenimiento. En la importancia y la fuerza que han tenido las tradiciones familiares, y en este papel cumplido por la Iglesia, están las claves para comprender en profundidad la naturaleza de las tradiciones políticas de las naciones cristianas. En la disolución de los lazos familiares y en el abandono por la Iglesia de este papel, despreciado al caer en la seducción, siempre fuerte y mentirosa, de la intervención directa en el juego de los poderes temporales, se hallan las principales causas del embotamiento moral y de la claudicación política de estas naciones.

5. El régimen mixto

Suponiendo, pues, que exista el terreno más o menos fértil de virtudes morales en que se pueda sustentar un régimen político recto, hay que concluir que la institución más apta es aquélla en que se une a la eficacia del gobierno la comunicación estable entre éste y los gobernados. Para esto, es obvio que debe haber en la sociedad una real apetencia del bien común, y no una dispersión tras la mera satisfacción de intereses particulares.

Es conveniente, así, que los distintos estamentos y órganos del cuerpo social -los denominados cuerpos intermedios- tengan una efectiva participación en las cosas pertinentes al bien de la sociedad completa, y que al mismo tiempo dispongan de los canales de comunicación que les permita tener constante

presencia ante el gobierno. En consecuencia, si a un gobierno eficaz se añaden los cauces estables para que la comunicación con los gobernados -en un sentido y en otro- se dé sin interferencias, y para que éstos tengan parte en los asuntos de interés común en que tienen competencia, se tiene lo esencial para constituir el régimen más adecuado.

No se trata, por cierto, de que el cuerpo social participe en el gobierno, pues a él no le compete gobernar, sino ser gobernado; se trata, por el contrario, de que exista la base de sustentación requerida para todo buen gobierno de hombres. Si la institución política supone y da participación a la realidad orgánica y diferenciada del cuerpo social, con sus diversos órdenes, competencias y potestades subordinadas, se ponen las condiciones para que pueda ejercerse sobre él un gobierno verdaderamente político; el gobierno despótico es, en cambio, el único posible cuando el gobernante se halla ante una masa amorfa de individuos teóricamente iguales.

Esto es lo que se ha llamado régimen mixto, sobre todo después de que Tomás de Aquino explicara con este nombre la naturaleza del que dio a Israel, bajo Moisés, la Antigua Ley. Dice, en efecto, Tomás de Aquino que, siendo este régimen de naturaleza monárquica por su especie, pues era uno el que gobernaba, tenía además algo propio de la aristocracia, ya que Moisés contaba con la colaboración de los ancianos del pueblo para conocer y decidir sobre diversas materias de gobierno, y de la democracia, porque esos ancianos eran elegidos entre el pueblo, en atención a sus virtudes y capacidades, y porque era el mismo pueblo el que los elegía, fundado en el directo conocimiento que hay en los distintos órganos y estamentos acerca del real valer de sus miembros.[9]

De este contexto ha tomado la palabra *democracia* el significado de participación del pueblo en la obra política: es claro,

9.- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 105, a. 1.

por ello, que no puede ser clasificado el régimen mixto entre aquéllos en que la multitud es el sujeto de la potestad. En él, la potestad recibida por los magistrados elegidos por el pueblo es la que les delega el gobernante luego de que son designados, no comportando esta designación ninguna delegación de potestad de parte de quienes eligen. El pueblo, según esta noción de democracia, es la sociedad real, a la que debe reconocérsele, al gobernarla, su vida propia, diferenciada, y su capacidad para discernir el bien en los distintos ámbitos en que sus partes gozan de directa competencia.

6. Sucesión del gobierno

En la constitución de los diversos regímenes está comprendida la determinación de las formas de sucesión del gobierno, es decir, lo relativo a su continuidad o estabilidad temporal. En principio, ha sido el monarca el que ha designado a su sucesor, o la misma clase aristocrática la que se ha perpetuado definiendo quiénes son los que pertenecen a ella, o la multitud de los ciudadanos la que se ha reservado la potestad de designar de su seno a los magistrados. Así, estando comprendida la designación de los sucesores en la misma potestad política, no hay ninguna forma determinada de ella que se identifique esencialmente con cada uno de los regímenes, de modo semejante a como ninguno de éstos está directamente exigido por la naturaleza de la potestad que ha de ejercerse.

Las distintas formas que históricamente se han adoptado para ordenar la sucesión de los gobernantes son una muestra de que las variantes posibles son, en esto, innumerables. En las monarquías, aunque la herencia de la sangre haya sido el modo más frecuente para designar a los sucesores en el gobierno, se han dado, no obstante, otras leyes sucesorias muy diferentes. Ha habido o hay, desde luego, monarquías electivas, como lo fue la polaca o lo es -entendido el término en su

sentido estricto- la de Estados Unidos de Norteamérica y la de Francia; es éste asimismo, desde el punto de vista de las leyes constitucionales humanas, el sistema que se aplica en la Iglesia para la designación del Sumo Pontífice. Por lo general se ha identificado, en estos sistemas electivos, la condición de elector con una cierta situación aristocrática, lo cual se dio también en las democracias occidentales modernas, por lo menos hasta comienzos del siglo XX, pues en ellas, según los criterios imperantes, el rango de ciudadano estaba dado por la condición de propietario.

Lo que es necesario para la estabilidad de cualquier régimen, es que el sistema de sucesión esté claramente definido y sea respetado, excluyéndose los cambios arbitrarios. Dentro de estos límites, cualquier sistema puede ser legítimo, incluso la designación del gobernante por sorteo, que también se ha practicado: así se designó, por ejemplo, al primer rey de Israel, Saúl.[10]

Lo importante es ver, pues, que el sistema de sucesión no es nunca causa de legitimidad, sino vehículo de ella. Supone la legitimidad de origen, de la cual es su cauce formal. Por esto, quien posee legitimidad de origen tiene en principio la potestad para cambiar las leyes constitucionales, y entre ellas las de sucesión, aunque es obvio que poseer esta potestad no implica la posibilidad de modificar arbitrariamente esas leyes: es materia que tan directamente afecta al orden político fundamental, que puede suceder que un cambio injustificado en ella sea causa de pérdida de la legitimidad del gobernante que lo intentare.

Haciendo abstracción de las tradiciones políticas, fuente básica de las normas de sucesión de los gobiernos, se puede afirmar que los mejores sistemas son aquéllos que aseguran, hasta donde esto sea posible, la formación del futuro gober-

10.- *I Samuel*, 10, 17-26.

nante en las virtudes exigidas para este oficio, y que al mismo tiempo sustraen la designación al juego de intereses de poder. La primera condición explica por qué tuvo tan larga vigencia en Europa la sucesión dinástica, la cual extrañaba además la identificación del gobernante con las tradiciones que conforman la identidad histórica de la sociedad. La segunda condición es la razón por la cual en los sistemas electivos -aún en la democracia griega, como se ha visto- se ha dado la tendencia a reservar la calidad de elector a personas o estamentos que, desde la perspectiva de los principios del régimen, pueden ser llamados aristocráticos: lo cual, como ya se ha dicho, también es una característica de la democracia moderna, que comenzó siendo censataria en la determinación de la base electoral y que, luego, al ampliar ésta, acentuó el poder de los partidos para decidir sobre la índole de las opciones y para designar los candidatos.

En suma, acerca de las formas de sucesión de los gobiernos, por ser parte de la organización institucional de éstos, se debe tener en cuenta lo mismo que se ha dicho sobre la clasificación de los regímenes: no hay ninguna que pueda garantizar absolutamente la capacidad y la virtud del gobernante, pues esto, aún dadas las condiciones que favorezcan su existencia, se gesta en definitiva sólo en el interior de los hombres.

VI
Participación en el orden político

1. El organismo político

La sociedad política, según se ha visto, es una sociedad de sociedades; es semejante a un cuerpo vivo constituido por diversos órganos que tienen, cada uno, vida relativamente distinta, por ser distintos sus fines inmediatos y sus condiciones de funcionamiento. Por cierto, la sociedad política no es, en estricto sentido, un todo orgánico, pues carece de unidad substancial, pero la analogía vale para mostrar, primero, que no es en su esencia un todo integral, resultado de la mera agregación de partes cuantitativas, y, segundo, que por consistir en la unión de las partes en cuanto tienden a un fin común, es decir, en cuanto cumplen con funciones complementarias en orden a la participación del bien común completo, más se asimila a la unidad de un todo orgánico, vivo, que a la de un cuerpo inerte. Como en toda analogía, aquí lo importante es percibir los aspectos comunes.

En el cuerpo vivo, ningún órgano puede suplantar la función de otro sin desmedro grave del organismo completo. Cada uno cumple con una finalidad que no es la de mantenerse

a sí mismo y ser independiente, aprovechando el beneficio aportado por los demás órganos, sino la de cooperar a la vida saludable del todo: sólo así, manteniéndose sano el organismo completo, esta salud revierte en los órganos particulares. Todo desequilibrio en este sentido constituye lo que se denomina enfermedad. La salud no es un estado especial del organismo, sino la carencia de estados especiales, es el resultado del funcionamiento armónico de las partes. La enfermedad sobreviene cuando, al fallar una de éstas, las demás se resienten de esta falla, debiendo retraerse el organismo a suplir de algún modo la privación que padece.

En la sociedad política están comprendidos, por lo menos en germen, todos los estados y actividades mediante los cuales los hombres alcanzan de alguna forma su bien, pues es la complementación de todos ellos en la participación del bien humano completo. Es por esto esencial para la vida de la sociedad política, esencial para su salud, que las partes no decaigan en su vida propia y específica, y que se fortalezcan logrando así la relativa autonomía que les compete Ahora bien, para que esto sea así, es fundamental que las partes actúen como partes, es decir, teniendo el bien del todo como su fin principal. Y si alguna de ellas decae o pierde la capacidad para alcanzar sus metas específicas, la sociedad completa, mediante el gobierno político, debe prestar el remedio para fortalecerla en lo suyo o, en su defecto, para suplir de algún modo su función, y de esta manera mantener el equilibrio requerido para la normal existencia del todo.

2. Potestades sociales

Las partes de la sociedad política son las sociedades menores en ella comprendidas. Ahora bien, si se atiende al aspecto activo de la sociedad política -que es lo que la define esencialmente-, en cuanto común operación de las partes con vistas al

bien humano completo, se puede observar que a cada una de esas partes corresponde también una potestad específica, definida por la función que le compete en orden al bien común. Si desaparecen estas potestades particulares, desaparece también la sociedad política, que las supone así como el organismo supone la actividad de sus órganos. Cada sociedad particular tiene, de este modo, un fin también particular, subordinado al fin político pero diverso formalmente de él, y tiene por lo mismo la autoridad y la potestad directas respecto de todo lo inmediatamente pertinente a ese fin.

La potestad familiar, por ejemplo, en lo referente a la educación de los hijos, es específicamente diversa de la potestad política: ésta la supone, y en su acción no puede ignorarla, invadirla o suplantarla, pues esto significaría la anulación o desvirtuación de ambas; lo cual no implica, sin embargo, que le sea ajena e indiferente. A la potestad política compete gobernar a las potestades inferiores, de modo semejante a como le compete a la razón gobernar las facultades sensitivas: debe procurar su fortalecimiento en todo lo que les pertenece, exigiéndoles al mismo tiempo que se ordenen eficazmente a su bien más alto, el bien común político.

Entre las potestades menores que son formalmente irreductibles a la potestad política y que deben ser gobernadas por ésta al bien común, se hallan, además de la que corresponde a la sociedad familiar, que es la base de todas, las que pertenecen a las sociedades locales (municipios, regiones, etc.) y a las gremiales (corporaciones profesionales, escuelas, universidades, empresas económicas, etc.). Se ha visto ya que la imbricación mutua de todas ellas constituye ese todo autosuficiente en el orden del bien completo del hombre, que es la sociedad política: ahora son consideradas desde la perspectiva, más precisa, de sus funciones u operaciones específicas, en cuanto son partes de la operación global de la sociedad política tendiente a ese bien completo, bien más perfecto y propio de cada una de ellas.

El ejercicio armónico de todas estas potestades sociales, en su subordinación a la potestad superior, se rige por dos principios que explican la naturaleza del todo político: los de *totalidad* y de *subsidiariedad*. Ambos se afirman sobre el supuesto básico de que dicha subordinación no es despótica sino, justamente, política, es decir, que la potestad superior no determina de modo directo a las inferiores -en cuyo caso no serían éstas, en sentido estricto, potestades-, sino que las dirige teniendo en cuenta su propia capacidad de determinación.

3. Principio de subsidiariedad

La palabra *subsidium* designaba originalmente a las tropas que formaban la línea de reserva, las cuales debían estar dispuestas a intervenir en el combate para explotar el éxito o para fortalecer los puntos débiles. De allí ha pasado a significar de modo general todo auxilio o apoyo que presta una persona o una sociedad a otras. Esta significación supone, como algo obvio, que quien presta el auxilio y quien lo recibe guardan su respectiva identidad, es decir, que la acción de apoyo no lleva consigo la absorción, el sometimiento servil o la suplantación del segundo por el primero.

La subsidiariedad, vista como rasgo propio de la relación entre sociedades, significa, en consecuencia, el apoyo o auxilio que una da a otra con el objeto de que ésta se afirme en lo que le es propio. Si se habla, por ejemplo, de subsidio a la investigación científica, esto designa la aportación de medios a quienes tienen la capacidad para desarrollarla: quien da el subsidio -el estado, un mecenas, una fundación, etc.- no pretende ponerse en el lugar del investigador, para determinar todo lo relativo a su tarea, sino que supone la autoridad que éste tiene en lo suyo y la relativa autonomía que ha de poseer en su actividad. A pesar de que la subsidiariedad se refiere en general a la relación de dependencia en que se hallan diversos tipos de

sociedades, o incluso individuos, el uso más frecuente del término es para significar la relación en que se encuentra la potestad política respecto de las potestades menores, señalando el apoyo que ha de prestarles para la consecución de sus fines específicos, sin invadir sus fueros ni suplantarlas en sus funciones propias. Al enunciar la subsidiariedad como principio, se indica, por tanto, la norma que debe regular esta relación.

Una interpretación unilateral del principio, bastante frecuente, lo reduce a su sentido negativo. Así, lo esencial a él sería el deber que tiene la potestad política de abstenerse de intervenir en todo lo que las sociedades menores sean capaces de realizar por su cuenta, a menos que éstas requieran de su auxilio, el cual habría de darlo sólo con el objeto de que se consoliden en su autonomía. Si el sentido del principio se redujera a esto, significaría simplemente que la actitud que debe guardar el gobierno político frente a cualquier juego de poderes es la de prescindencia: mientras esos poderes se desplieguen de acuerdo a sus intereses, aquél no debe inmiscuirse para nada, conservando una posición neutral. Este criterio, al asumir sólo ese aspecto negativo del principio de subsidiariedad, lo absolutiza. Supone que los individuos y las sociedades menores son del todo autónomos, siendo la potestad política, en consecuencia, una especie de mal menor, tolerable sólo en la medida en que se limite a la función del policía que debe cuidar que se respeten las reglas definidas por los poderes en juego.

El principio de subsidiariedad, en su aspecto negativo, no señala solamente una limitación entre poderes, sino entre potestades legítimas, en el sentido de que a cada sociedad corresponde una potestad específica que no puede ser sustituida por otra, aunque ésta sea superior. La potestad superior, en cuanto tal, dirige a la inferior por ser ésta parte de un todo, lo cual requiere que la apoye para que disponga de lo que necesita en su nivel de competencia, y que, en situación de emergencia, la supla en la privación o debilidad que la afecten, con el fin de que por ello no sufra el bien común. Lo cual es muy

distinto a pensar que los poderes inferiores, en la medida en que se fortalezcan, hagan innecesarios a los poderes superiores: ésta es, sin embargo, la interpretación que se da al principio desde una perspectiva liberal, sobre todo cuando se lo propone como criterio regulador de las actividades económicas. Por esto, es insuficiente formularlo mediante la sentencia de que lo que pueden hacer las sociedades menores no debe hacerlo el Estado, pues la ambigüedad que tiene en castellano la palabra *puede* -al significar indistintamente la potencia física y la facultad moral- impide que en esa expresión se entienda clara y distintamente el principio en su sentido recto.

4. Principio de totalidad

A la frecuencia con que se suele invocar el principio de subsidiariedad para reclamar la regulación de las relaciones entre gobierno político y sociedades menores -frecuencia que coincide, por lo general, con la interpretación unilateral y por tanto falsa del principio-, suelen ir unidos el silencio y la ignorancia respecto del principio complementario, el de totalidad.

Recurriendo a una analogía cuyos límites hay que cuidar de no rebasar, se puede decir que el principio de totalidad representa la fuerza centrípeta de la sociedad política, y el de subsidiariedad su fuerza centrífuga. La interpretación maleada de éste, que implica la exclusión del principio de totalidad, hace que desaparezca la razón de ser de la unidad política, la cual queda reducida a un conglomerado de individuos y de grupos unidos sólo por alguna coincidencia accidental de intereses.

El principio de totalidad enuncia que la parte, en cuanto tal, se debe al todo, siendo el bien de éste siempre mayor y más perfecto que el bien particular. Una concepción de este principio demasiado cargada a la imaginación, podría llevar a pensar que, como consecuencia de él, la parte queda absorbida por el todo, al modo como la parte integral de un todo físico tiene

como única razón de ser la de identificarse cuantitativamente con éste, como las partes del agua en el mar o en el lago. De aquí deriva una idea totalitaria del principio, según la cual el bien del todo no es un bien propio de la parte, debiendo ésta desaparecer como entidad separada para fundirse en aquél. A esta visión falsa del principio se suele contraponer dialécticamente la versión distorsionada del principio de subsidiariedad.

Se ha visto, sin embargo, que la sociedad política no consiste en una masa de individuos y de grupos, sino en el todo potestativo al cual se subordinan sus partes en cuanto comprenden diversas formas de realizarse el bien de aquél. Para las partes de la sociedad política, que son las sociedades menores, el bien común de aquélla es el bien suyo más perfecto, en el cual se resuelve su bien particular, tal como el bien económico, por ejemplo, se resuelve en el bien completo del hombre, pues de lo contrario no sería un bien. Por consiguiente, a la enunciación del principio universal de que el todo no es para las partes, sino las partes para el todo, hay que añadir aquí, tratándose de la sociedad humana -que en esto difiere esencialmente de cualquier sociedad puramente animal-, que sus partes son tales en cuanto pueden participar del bien de todo tomado formalmente como tal.

El principio de totalidad es el principio básico de gobierno. Pero, además, como factor determinante de la unidad social, comprende una subordinación efectiva de los bienes particulares al bien común, una jerarquía de amores que debe operar en las personas. Es explicable, por esto, que las sociedades recuperen su cohesión y el sentido de la vida común cuando circunstancias adversas muestran a los hombres que sus bienes particulares no son los más valiosos y los hacen aferrarse a sus bienes fundamentales; por lo mismo, la sobreabundancia de bienes materiales y el hábito de la vida cómoda suelen ser motivos de decadencia.

Se ha visto antes que es la justicia la virtud que ordena todos los aspectos de la vida en sociedad, y que la principal for-

ma de ella es la que dispone a las partes con respecto al bien común, denominada justicia legal. Por lo dicho ahora sobre los principios reguladores del orden social, se puede entender con claridad que al principio de totalidad corresponde -como virtud en el sujeto- la justicia legal, por la cual las personas y las sociedades menores se disponen rectamente en orden al todo, y que el de subsidiariedad pertenece al orden de la justicia distributiva, derivación particular de la justicia legal que mira a la justa comunicación del bien a las partes. Por esta razón, si este segundo principio pierde su vinculación al primero, deja de pertenecer a un orden de justicia, transformándose en una teorización referente al forcejeo de poderes entre los particulares y el gobierno político: en efecto, la justicia distributiva supone que lo primeramente apetecido es el bien común y que, por esto, debe ser proporcionalmente participado por quienes lo apetecen; de modo que una distribución que prescinde de esta referencia fundamental, pierde la medida que la hace ser justa.

5. Poderes subversivos

Es importante no confundir las potestades sociales naturales -la familiar, la profesional, la económica, etc.- con otros poderes que suelen presentarse en la sociedad y que, viviendo de ella, no actúan para el bien común, sino para el cambio del orden natural por algún otro determinado por intereses contrarios a él. Estos poderes no son parte del organismo social: le son extraños, y al emplear su vitalidad interna para alcanzar objetivos ajenos, se comportan del mismo modo que los agentes patógenos en el cuerpo humano. Por esto pueden ser llamados, en estricto sentido, poderes subversivos.

Subvertir significa volver lo de arriba para abajo y viceversa, poner algo «patas arriba», violentar un orden para destruirlo. Es subversivo, por consiguiente, todo lo que siendo ajeno a un orden determinado, se introduce en él alterando su

equilibrio propio. En un sentido literal, es subversivo el virus que ataca al organismo, o la carga desestibada que hace volcar el buque; sin embargo, en su uso más propio, el término designa la acción que, con estos efectos, lleva a cabo un agente voluntario; particularmente, la que se ejerce en la sociedad con el objeto de destruir en ella el orden natural y reemplazarlo por uno artificial, contrario al bien común. Si la acción subversiva de esta índole fuera plenamente eficaz, la sociedad quedaría del todo destruida, sin nada que la reemplace. Sería semejante, en su efecto, a la operación quirúrgica realizada por algún iluminado con el fin de transformar a un burro en golondrina.

Toda persona o grupo que en la sociedad actúa exclusivamente en función de sus intereses privados, es de algún modo subversivo, pues, como el parásito, debilita el orden común al servirse de él para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, en nuestro tiempo hay poderes que tienen como finalidad explícita la subversión, y que dominan, con esta intención, las técnicas destinadas a incorporar a los efectos de su propia acción la obra de aquellos parásitos. Consideraremos aquí en primer lugar a estos poderes que pueden ser llamados formalmente subversivos, que son los poderes ideológicos. Luego veremos al principal de los poderes parásitos, el plutocrático, que en razón de su envergadura suele coincidir en sus objetivos con los anteriores. El terrorismo, que en Occidente se presenta hoy como un poder sólido y muy bien organizado a escala internacional, es únicamente una forma de acción del poder ideológico.

a) *Poder ideológico*

Cualquier grupo o asociación de índole ideológica es subversivo, aunque su virulencia o efectividad permanezca sólo en estado latente, pues una ideología es, como se verá más latamente en los capítulos pertinentes al tema, un principio de acción contraria al orden natural. Una ideología es una con-

cepción acerca de lo que debe ser el hombre y la sociedad, forjada subjetivamente y teniendo como criterio de verdad únicamente la coherencia interna de las ideas que la conforman; es, así, un sistema abstracto, puramente ideal, concebido con vistas a su aplicación a la sociedad real con el objeto de reconstruirla y hacer de ella una sociedad perfecta, «plenamente humana». Y si esta aplicación, mediante la acción revolucionaria, no da los resultados soñados, es culpa de la sociedad real, que muestra así no estar preparada para recibir su salvación: por ser el sistema ideológico la pauta única para determinar cuál es el verdadero hombre y la verdadera sociedad, toda la destrucción que se produzca como efecto de la revolución es un «costo» que de ninguna manera puede ser imputado a la pureza del ideal.

Los grupos ideológicos, que se han organizado en Occidente a partir, sobre todo, del siglo XVIII, se rigen internamente por principios y reglas contrarios a los de las sociedades naturales, de modo que sus miembros, en la medida en que se ligan a ellos, pierden el sentido de los verdaderos valores morales y, al mismo tiempo, los vínculos reales mediante los cuales podrían perfeccionarse como personas: de este modo se transforman -con mayor o menor conciencia, según el grado de la afiliación al grupo- en instrumentos de la acción subversiva. Al estilo de las viejas sociedades gnósticas, estos grupos se constituyen de modo que siempre sus miembros sientan sobre sí mismos el poder de la organización, en nombre de la cual se les imponen todas sus obligaciones, sintiéndose así impotentes para disentir o para actuar por cuenta propia; se les hace experimentar la diferencia que para ellos hay entre ser fiel a la organización, actuando a su favor y recibiendo el beneficio correspondiente, y tenerla en contra. Al mismo tiempo, se refuerza esta vinculación imponiendo el deber del secreto, cuya aceptación se impone a veces ritualmente, el cual se suma así al de la obediencia total a las directivas que emanan del grupo o partido.

Estas asociaciones ideológicas, que han recibido diversos nombres -clubes, como el de los jacobinos, logias, partidos, etc.- y que difieren de acuerdo al nivel en que se sitúa su acción y a los métodos que aplican para llevarla a cabo, son, por su misma composición o tipo de organización, directamente antinaturales, contrarias al bien real de las personas, a las cuales enajenan de la lealtad a lo real -enajenación a la cual se llama «liberación»-, es decir, de los deberes de justicia impuestos por la familia, la patria, el amigo, etc. Son también antinaturales por su finalidad, la transformación de la sociedad de acuerdo a la pauta ideológica. Por todo esto, su existencia y su acción son absolutamente contrarias a la existencia y a la operación propia de las sociedades naturales. Al independizarse de todo deber de justicia con respecto al bien común real, el de la patria, tienden a formar redes internacionales con agencias o sedes locales, lo cual multiplica la efectividad de su acción. Son esencialmente subversivas, por lo cual no sólo es contrario a la razón considerarlas como partes del todo social, sino que es estrictamente necesario, para la salud de la sociedad real, rechazarlas como cuerpos extraños y nocivos.

b) *Poder plutocrático*

Los poderes que directamente persiguen la subversión del orden natural son los ideológicos, pues su objeto formal y explícito es ése. Hay otros poderes que, surgiendo como hipertrofia de alguna de las potestades naturales, se han desarrollado de tal modo, que ya no pueden buscar sus objetivos sin procurar al mismo tiempo esa subversión, con la misma profundidad y extensión que aquéllos, por lo cual se produce, aparentemente de manera espontánea, una simbiosis de metas y métodos. En las sociedades contemporáneas, el más fuerte de estos poderes es, sin lugar a dudas, el plutocrático. Su auge se debe, entre otras causas, a que ingenuamente se le

confunde con las potestades propias del orden económico natural, de manera que usurpa así un rango que no le pertenece; además, cuenta de algún modo con la complicidad forzada de todos los que recurren a él por necesidades económicas o financieras, ante la ausencia de otros auxilios, con lo cual se acrecienta su poder al mismo tiempo que su presencia se va haciendo imprescindible.

La plutocracia, como lo expresa la etimología del término, es el poder del dinero; es decir, es el medio de cambio convertido en medio de poder. El cambio, la relación económica, es transformado en instrumento de poder, el cual de este modo se absolutiza desligándose de toda potestad natural y de toda responsabilidad en el orden moral. La plutocracia consiste, de esta manera, en una directa subversión del orden económico, pues a éste se le independiza del bien humano que es su medida o norma. Esta subversión, para consolidarse, necesita extenderse indefinidamente, ganando para su dominio los posibles factores de conservación o restauración del orden natural de la economía: requiere así tener bajo su poder no sólo los resortes del poder financiero, sino también el gobierno político, que ha de quedar por lo menos neutralizado. Por esta vía se produce la coincidencia de objetivos con el poder ideológico, que explica la alianza o complicidad que, sobre todo en el último siglo, se ha producido entre ambos cada vez que una revolución ha intentado borrar un orden político legítimo.

De este modo el poder plutocrático, lo mismo que el ideológico, es directamente contrario al orden normal de la sociedad. A la potestad política corresponde, por ello, reprimirlos, reduciéndolos a impotencia. Si quienes ejercen esta potestad aceptan el hecho consumado de su presencia y de su acción, sometiéndose a ellos, o, peor aún, les reconoce un derecho semejante al de las sociedades naturales, afectan gravemente su legitimidad, si es que no la pierden.

TERCERA PARTE

EL ORDEN ECONÓMICO

I

Economía y Sociedad

1. Qué es la economía

El término *economía* significa literalmente ley u orden de la casa. El adecuado gobierno de la casa comprende la debida administración de todo lo que es necesario o útil para la vida de los que son parte de esa comunidad. El fin de esta administración es el fin del gobierno familiar, es decir, el bien del todo social, la familia, del cual participan de distinto modo sus miembros.

Lo útil para la vida es todo lo que, siendo de algún modo externo al hombre, es requerido por éste para alcanzar su bien propio, como el alimento para mantener el vigor corporal o la habitación para el descanso.

Se trata, por consiguiente, de los bienes externos necesarios para la vida humana: el que sean útiles significa que su valor no radica absolutamente en ellos, sino que deriva de aquello para lo cual sirven. Hay vegetales, por ejemplo, que se les apetece por ser alimenticios, y otros semejantes, quizás con mejor apariencia, son despreciados.

Estos bienes útiles son, además, bienes cuyo uso es excluyente, en razón de su materialidad, por lo cual este uso requiere de un orden, sobre todo si el número o cantidad en que se hallan disponibles es limitado: es esta relativa escasez de los bienes externos la que hace necesaria la norma o ley que rija su distribución. Hay bienes imprescindibles para el hombre cuya abundancia hace de ordinario innecesaria la regulación racional de su uso, como es el caso del aire que se respira; sin embargo, si por cualquier causa se limita en su cantidad o en su calidad, o se prevé su limitación, dicho uso se convierte por lo mismo en objeto de ordenación económica, pues requiere ser razonablemente distribuido. La ley que, en cualesquiera circunstancias, la razón impone a la distribución y uso de estos bienes externos, es lo directamente significado por el término *economía*.

El orden económico es propio e inseparable de toda sociedad humana. También un individuo aislado, como un ermitaño por ejemplo, necesita regular el uso de los bienes externos de que dispone y necesita; pero esta regulación no implica, en este caso, relación con otros hombres, por lo que no es parte de un orden económico propiamente tal.

Puesto que lo natural en el hombre es vivir en sociedad, el orden económico se especifica por el tipo de sociedad al cual corresponda. Así, existe una economía familiar, una economía municipal o una economía política, las cuales son de especie distinta, por cuanto es distinto el modo de distribuir los bienes que en cada una de estas sociedades se da. Esta última, la economía política, supone y comprende a las anteriores, del mismo modo como la sociedad política comprende a las sociedades inferiores, sin absorberlas y sin suprimir su carácter específico; es decir que la economía familiar y la municipal están incorporadas a la economía política, pero sin reducirse a sus categorías. La diferencia entre estas distintas economías no es sólo cuantitativa, pues la forma en que se ordena en cada caso la distribución y el uso de los bienes externos es diferente. La economía política supone la independencia mutua de las partes, la cual no existe en la economía familiar y es, bajo varios respectos, sólo relativa en la economía municipal.

La economía no es, en consecuencia, una técnica, pues su objeto no consiste en la correcta realización de una obra externa: aunque lo ordenado por ella son bienes externos al hombre, el fin de ese orden no es la forma que deben tener esos bienes en sí mismos, sino su uso adecuado por las personas. Hay, sin embargo, algo propio de la técnica subordinado a la economía, que es el arte de adquirir los bienes necesarios para la vida humana.

La economía regula, entonces, una conducta humana: específicamente aquélla cuyo objeto es ordenar el uso de los bienes externos. La economía es parte de la moral en cuanto lo regulado por ella es conducta humana, son actos voluntarios, y difiere de las otras partes de la moral por cuanto estos actos tienen como objeto el bien de otros, en cuanto debido, y por ser este bien de otros de naturaleza externa y limitada o excluyente en su uso. El objeto propio de la economía es, por tanto, la debida o justa distribución de los bienes externos escasos, según corresponda a la sociedad en la cual los hombres concurren a satisfacer las necesidades de dichos bienes.

La economía pura, independiente de lo que regula en concreto la conducta social del hombre, en cuanto ésta sea familiar, municipal o política, no existe. El fin de la economía es el bien común de cada sociedad en la cual se ordena, como en un todo, la distribución y el uso de los bienes externos necesarios al hombre. Por esto, si bien hay un concepto genérico de economía, aplicable en común al orden específico de cada una de las diferentes sociedades, ese concepto no corresponde a un orden completo, definible por sí mismo y *a priori*, y aplicable uniformemente a cada una de esas diferentes sociedades. Esa economía pura no tiene base real, porque no es la conducta individual -considerado cada individuo como unidad independiente-, en su referencia al uso de los bienes externos, el obje-

to de la economía, sino primordialmente la conducta social, es decir, la del individuo en cuanto es parte de una sociedad.

Salvo casos extraordinarios, como el de un ermitaño o el de un náufrago solitario, la conducta puramente individual en este orden es sólo una abstracción, que si se toma como punto de referencia para el juicio sobre la naturaleza de la conducta económica lo distorsiona, pudiendo distorsionar también esa misma conducta, si se asume tal juicio en su dimensión práctica. En suma, la relación económica de un hombre con los demás no es semejante a la que puede tener con el mundo físico que le rodea, actuando sobre ellos con el único criterio de la propia conveniencia. Por otra parte, la falsedad de un individualismo radical como éste no supone la verdad de la tesis socialista, para la cual la persona es sólo una pieza, sin albedrío propio, dentro de un sistema monolítico: supone sólo que el individuo no es un mundo independiente, y que todo lo que en él se da como propio comprende de algún modo una relación al todo social.

2. Economía y crematística

Aristóteles señala, en su *Política*,[1] que la ordenación del uso de los bienes externos es algo distinto de la actividad cuyo objeto es la adquisición de tales bienes. Esta última es distinta de la economía propiamente tal, pero es necesaria para la misma y, por lo tanto, subordinada a ella. A tal actividad Aristóteles la llama *crematística* (de *jrémata*, riqueza, bienes).

Al examinar las propiedades de la crematística, Aristóteles distingue entre el arte de adquisición cuyo objeto es limitado, por tener como fin la satisfacción de las necesidades humanas específicas, que en cuanto determinadas y concretas son siem-

1.- Aristóteles, *Política*, I, 4, 8-12.

pre definidas y limitadas, y aquella otra por la cual se procura la riqueza en cuanto tal, es decir, el dinero en cuanto medio para la posesión potencial de cualquier bien. A la primera clase de actividad adquisitiva pertenecía, por ejemplo, el trueque practicado en las sociedades primitivas, el cual siempre tenía por objeto un bien preciso.

Pero con la introducción del dinero como medio de cambio, el arte de adquirir riqueza tiende a cambiar de naturaleza, en la medida en que se transforma su objeto, es decir, en la medida en que lo que se busca no son bienes determinados, aptos para satisfacer tal o cual necesidad, sino directamente el medio ordenado indistintamente a adquirir cualquier bien, es decir, el dinero. Éste no es un bien en el sentido de poseer de suyo aptitud para satisfacer alguna necesidad: es sólo un bien mediato, en cuanto medio para conseguir bienes que sí posean tal aptitud. Lo cual se ve claro en el hecho de tener un valor convencional: puede que originalmente haya tenido un cierto valor real, en cuanto ciertos bienes de cantidad escasa estable y de difícil corrupción, como el oro, hacían las veces de medio de cambio, pero aún en estos casos es distinto querer poseer oro, por ejemplo, para hacer con él un anillo -en cuyo caso la necesidad que se quiere satisfacer es, por su propia naturaleza, definida y limitada-, que quererlo por la riqueza que ello supone, es decir, por la cantidad indefinida e ilimitada -por cuanto es sólo potencial- de bienes que con él se pueden adquirir. Para ningún Robinson sería útil el dinero, salvo que lo usara en cuanto papel o metal, es decir, en cuanto al bien que en sí es.

De este modo, Aristóteles señalaba una distinción que es decisiva para determinar cuándo una economía está asentada sobre bases de equidad y cuándo no. Es la distinción entre los bienes reales, aptos para satisfacer reales y concretas necesidades, y ese bien solamente virtual o potencial que es el dinero. La confusión entre ambos ha tenido como consecuencia un desorden en la economía que la ha llevado a cíclicas crisis y

que ha sido causa de repentinos y enormes enriquecimientos y, por la otra cara, de también repentinos y masivos empobrecimientos. Es la economía cuyo fundamento es un bien en definitiva irreal, cual es el dinero.

La confusión entre ambas clases de crematística ha supuesto la consideración del dinero como un bien en sí mismo, que no se consume al ser usado, y que por lo mismo puede generar de suyo, mediante su uso, más dinero. Esto es lo que ha sido llamado *usura*, que tendrá que ser vista con alguna mayor detención más adelante, pero que ha sido considerada, desde Aristóteles, como la práctica más característica de la crematística en su forma desbocada.

Las características de la economía que tenían ante sus ojos los autores antiguos como Aristóteles son, por cierto, diferentes de las que configuran la economía moderna. Sin embargo, es posible reconocer allí, en los criterios establecidos con claridad por esos autores, cuáles han de ser los rasgos esenciales de una economía acorde con la ley natural, es decir, de la que tiene como fin el bien real del hombre. Así, la diferencia que Aristóteles destaca entre los dos tipos de crematística, corresponde a la que siempre ha existido entre una actividad cuyo fin es directamente un beneficio real, y aquella otra que ve en la satisfacción de necesidades de otros un simple medio para el propio enriquecimiento: como los medios deben adecuarse al fin para el cual se les usa, el fin principal de la actividad resulta ser la producción y la venta de lo producido, y por tanto las necesidades y los gustos del consumidor deben ser adaptados a ese fin; para ello se despliegan todos los recursos psicológicos con el objeto, no de convencer al potencial comprador por la vía del juicio y la deliberación, sino de condicionar sus reacciones para que se adapten a las necesidades y a las condiciones de la producción.

El fin natural de la producción de bienes es la necesidad real del consumidor: la primacía de este fin se suele conservar aún en el ámbito concreto y limitado de la economía familiar,

donde aún es posible ver que se busque la calidad y la cantidad de los bienes -el alimento y el vestido, por ejemplo- en razón de las necesidades de sus miembros, y no al revés, que se procure adaptar estas necesidades a lo que se haya decidido previamente sobre la adquisición y posesión de tales bienes. Sin embargo, aún en ese ámbito limitado y claro de una economía familiar, es posible ver introducirse los criterios propios de la avaricia y el deseo incontinente de mayor cantidad de bienes: es lo que hoy se llama *consumismo*.

Tomás de Aquino, al dar las razones que justifican la institución jurídica de la propiedad o dominio de los bienes externos, señala como una de ellas el que permite al dueño *contentarse con lo suyo*.[2] Contentamiento que no es posible si no está muy claro el sentido del *límite* de los bienes externos; es el sentido que permitía establecer la diferencia -esencial para que se entienda la moralidad intrínseca de toda la conducta referida al uso de los bienes externos- entre los bienes *necesarios* y los bienes *superfluos*.

3. La ciencia económica

La economía es un saber práctico y es también una ciencia, entendido este término en su sentido de conocimiento cierto fundado en causas. Ahora bien, una ciencia, definida así, puede ser de muy diversas clases, dependiendo esto de la naturaleza de su objeto y del medio de conocimiento, por lo cual es necesario precisar de qué modo sea ciencia la economía: para esto, se ha de partir de la verificación de que es, básicamente, un saber práctico.

Como ciencia teórica, consiste, primeramente, en la reflexión sobre la naturaleza y las causas del orden económico, es

2.- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II, q. 66, a. 2.

decir, de lo ordenado por ese saber práctico. En segundo término puede consistir en la ciencia positiva que estudia lo económico en cuanto es un fenómeno colectivo determinado por ciertas constantes que no están bajo dominio de la voluntad de quienes son parte de él.

Un saber práctico es aquél cuyo objeto inmediato es la dirección de una conducta. Quien sabe medirse en la cantidad de vino que bebe, o quien sabe ser justo en cualquier circunstancia, tiene este tipo de saber, que se denomina prudencia. La economía, en cuanto es el orden que se da al uso de los bienes externos, cualesquiera sea el plano en que este orden se realice -familiar o político, por ejemplo- es un saber ordenador o directivo. La economía es, por consiguiente, parte del saber gubernativo, parte de la prudencia doméstica o política.

Ahora bien, por tener la prudencia como fin el bien completo del hombre, la economía es su parte subordinada a la cual compete ordenar a ese fin el uso de los bienes externos. Es así como la forma más perfecta del saber práctico, la prudencia política, comprende como parte suya inseparable la economía política. Por esta razón ésta es también, bajo un cierto aspecto, un arte, pues comprende el dominio de las constantes de la conducta económica colectiva, como condición para dar a ésta un cauce estable, mediante normas que, fortaleciendo el impulso que nace de la iniciativa de las partes, lo dirijan al bien común, sin ahogarlo ni imponerle formas artificiales y extrañas.

La política es, de este modo, el saber arquitectónico al cual se subordina el saber económico: lo propio de un saber arquitectónico es tener una visión completa de la obra, que no poseen los operarios, gracias a que se tiene presente en forma directa el todo, conociendo así a las partes en cuanto se ordenan a éste; el arquitecto conoce la razón de ser de las partes de un edificio, como no la conocen quienes tienen que ver, por su oficio, formalmente con cada una de ellas.

Análoga a la diferencia que hay entre un hombre que sabe ser justo y otro que sabe explicar qué es la justicia, es la que

existe entre la economía como saber práctico y como ciencia teórica. Ésta tiene por objeto la naturaleza y las causas del orden económico; investiga sobre la esencia de esta realidad, y sus principios y conclusiones son por ello universales. *Theorein* significa contemplar, es decir, considerar lo que es algo: lo conocido teoréticamente se expresa en enunciaciones; en cambio, el saber práctico se expresa en actos, en una conducta.

Esta ciencia teórica de la economía es reflexiva, es decir, conoce una realidad que ya existe en el hombre; no puede pretender fundarla o construirla. Supone el saber práctico, por consiguiente, al cual compete la ordenación económica propiamente tal: contempla cuál es ese saber, cuáles son su objeto y sus propiedades. Esta ciencia se busca por la perfección del mismo conocimiento, es decir del sujeto que conoce, no para perfeccionar la realidad conocida; pertenece, así, a la clase de ciencias llamadas filosóficas -es la filosofía de la economía-, por ser una reflexión teórica sobre las primeras causas que explican la naturaleza de lo económico. Como la economía pertenece a la vida del hombre en sociedad, y ésta, a su vez, encuentra su forma completa y perfecta en la sociedad política, la filosofía de la economía es una parte de la filosofía política.

La economía, en consecuencia, es primariamente un saber práctico. La teoría económica no es economía, sino filosofía de la economía. Y algo parecido cabe decir de la otra disciplina que tiene como objeto lo económico, considerado esta vez no en su naturaleza, sino en su aspecto fenoménico. Es la ciencia positiva de la economía, cuyo fin es la enunciación de las constantes generales -llamadas leyes- conforme a las cuales acontecen los hechos o fenómenos económicos, en lo que tienen éstos de impersonales y de cuantificables. Conoce la vida económica de los hombres sólo como fenómeno, es decir, únicamente en sus manifestaciones externas, sensibles y colectivas, que por lo mismo son de alguna manera cuantificables: no conoce esa existencia por las causas que la definen como específicamente humana. Por esto, la validez de las conclusio-

nes de esta ciencia económica positiva depende de la consideración explícita de sus límites en cuanto ciencia, en el sentido de saber que la medición o la predicción del fenómeno no es dar cuenta de su naturaleza ni de sus reales causas.

En el plano de las limitaciones de la ciencia económica positiva, es importante tener presente que ella no posee en sus conclusiones una universalidad distributiva, sino únicamente colectiva, como efecto de una generalización estadística. Es decir que esta ciencia, conocida una conclusión universal, no conoce por ello lo singular incluido en esa universalidad. Si un zoólogo conoce la naturaleza del elefante mediante la noción universal correspondiente, conoce por lo mismo la naturaleza de cada elefante singular con que se tope; en cambio, si un economista conoce un determinado índice de crecimiento económico, no conoce por ello cuánto haya crecido, si es que ha crecido, el patrimonio de Fulano, pues nunca se puede atribuir un promedio, por muy exacto que sea, a las partes promediadas.

Esta ciencia, por consiguiente, da un conocimiento sólo probable de la realidad concreta, el cual es insuficiente para conocer su naturaleza y para ordenarla en la práctica. De este modo, esta ciencia positiva de la economía manifiesta claramente su carácter subsidiario: en relación al saber práctico, señalando tendencias o constantes que deben ser tenidas en cuenta en el momento de dirigir la conducta económica colectiva, y a la ciencia teórica, indicando caminos de investigación. Nunca puede constituir el término perfectivo de un proceso intelectual, ni dar la norma de la actividad económica: no le corresponde, en otras palabras, dar un juicio definitivo en ninguno de estos dos órdenes, pues no es un saber normativo de la conducta, ni tampoco es enunciativo de la naturaleza de una realidad, la del orden económico. Para ser lo primero tendría que estar directamente referida a los actos voluntarios, aportando el criterio para su rectitud, y, además, debería implicar un conocimiento propio de lo singular, que en ella no se da.

II

EL ORDEN ECONÓMICO

1. LO JUSTO EN LA ECONOMÍA

TODO ACTO voluntario del hombre es calificable moralmente. No hay actos neutros, pues el ser voluntarios implica estar ordenados o desordenados respecto del fin o bien último de la vida humana. Los actos económicos no son, obviamente, una excepción. En ellos, por consistir en una relación entre partes de la sociedad, en la que la acción de una afecta siempre de alguna manera el bien de otra, y recíprocamente, su rectitud está determinada como una relación de justicia.

La justicia que corresponde a la conducta económica es la conmutativa, o aquélla que regula la relación de intercambio entre las partes de la sociedad. Es una de las especies de la justicia particular, llamada así en cuanto referida a las partes de la sociedad y no directamente al todo o bien común. Ahora bien, las partes son objeto de justicia precisamente en cuanto son partes, es decir, en cuanto participan del todo. No tendría sentido, por esto, hablar de justicia en las relaciones económi-

cas si las partes que en ellas concurren fuesen concebidas como entidades independientes o absolutas, es decir, si el bien al cual dichas relaciones se refiriesen fuese un bien de las partes que estuviese privado de todo orden al bien común. Es en razón de este orden básico de las partes al todo por el cual les es debido algo en cuanto partes: en la medida, primero, de su contribución al bien común -lo cual es objeto de la justicia distributiva- y, luego, en cuanto entran en relación singular con las otras partes, siendo esto objeto de la justicia conmutativa.

Así, por ejemplo, si uno está moralmente obligado, al comprar leche al lechero, a pagar el precio justo por lo que compra, no tiene la misma obligación respecto de la vaca, si es de ella de quien recibe directamente la leche. Puede existir la conveniencia de alimentar adecuadamente a la vaca, para que siga dando leche, pero esto es en razón del beneficio propio y no en el de la vaca, el cual no determina para uno ninguna obligación moral. Existe obligación en justicia con el lechero. no por el solo hecho material de proveerme de leche, sino por ser una persona, partícipe del mismo bien común -el bien propio del ser persona-, la cual se despoja de algo propio para que uno se beneficie de ello: si no hay libre intención de donar gratuitamente aquello -y es imposible que en una sociedad ésta sea la intención común-, la recepción de tal beneficio crea la obligación de dar a cambio un bien equivalente, es decir, de pagar su precio.

Por consiguiente, aunque las relaciones que tejen la dimensión económica de la vida social sean principalmente las de intercambio, lo económico, sin embargo, no se resuelve únicamente en ellas. En el seno de una familia, por ejemplo, la adecuada distribución de los bienes externos no se realiza mediante el intercambio, y existe allí obligación moral, en quienes son cabezas de familia, de aportarlos a los miembros de ella en la medida en que tienen de ellos necesidad.

Hay que distinguir con claridad lo propio y específico de la justicia conmutativa, su objeto y la medida que ha de aplicar,

por comprenderse en ella la regla según la cual ha de proceder la forma principal y más extendida de distribución de los bienes externos escasos, el intercambio; pero teniendo en cuenta que la aplicación de esta regla no se puede separar de los otros planos en que es obligación de la persona ser justa, pues de lo contrario se quita de la vida económica lo que la hace parte del orden completo de la vida humana.

La relación económica entre las partes de la sociedad -individuos y sociedades menores- consiste básicamente, pues, en el intercambio de bienes: no se reduce a este intercambio, según se ha visto, ni puede ser considerada haciendo completa abstracción de otras actividades que le están vinculadas, aunque no sean específicamente económicas, como la producción de los bienes o el uso adecuado de ellos, pero constituye algo así como el esqueleto del orden que ha de tener la distribución de los bienes externos escasos.

2. La propiedad

El orden económico consiste, pues, en la adecuada distribución del uso de los bienes externos escasos. Este uso de los bienes externos escasos es el fin de la economía. Por otra parte, la facultad que se le reconoce a un sujeto para que él disponga, con exclusión de otros, de tales bienes, es lo que se entiende como propiedad o dominio. El dominio que por naturaleza tiene la razón sobre las facultades sensibles, se proyecta, más allá de éstas, sobre los bienes que son sus objetos; el señorío que a la razón le corresponde tener sobre el propio cuerpo, se extiende a todo aquello que de algún modo pueda ser prolongación, en cuanto a su uso posible, del propio cuerpo.

Si se toma en cuenta que la necesidad que los hombres tienen de bienes externos escasos es común a todos ellos, y que el modo más propio de acceder a ellos es imponiendo a su uso un orden determinado por la razón, se puede inferir clara-

mente que el dominio jurídicamente reconocido, o propiedad, es el medio más adecuado a la condición humana para satisfacer esta necesidad. Por esto la propiedad es considerada de derecho natural: no porque sea el único modo lícito de ordenar la distribución de los bienes externos escasos, sino porque es el más conveniente si se atiende a las condiciones comunes de la vida humana civilizada. De hecho, hay casos en que tal distribución se puede hacer y se hace sin que las partes concurran como propietarias, como en el interior de una familia, en un monasterio o en el uso de ciertos bienes comunales o públicos. Pero esto no es lo común; por esto, lo característico de la economía de las sociedades más complejas, como es la política, es que esté fundada en la propiedad, gracias a la cual las partes son independientes entre sí y libres para disponer de sus bienes, lo cual es la condición básica que hace posible el intercambio.

Esta facultad de disponer, por tener como objeto bienes materiales, es necesariamente con exclusión de otros, en el sentido de que éstos no pueden participar de la misma facultad sobre los mismos bienes concretos. Este carácter excluyente es esencial, por tanto, a la propiedad. Ahora bien, cuando se trata de un bien material no escaso, como el aire que se respira, no es necesario definir u ordenar esa exclusión para usarlo adecuadamente: su abundancia es lo que hace superfluo ese orden. Sería distinto si, por cualquier circunstancia, comenzaran dichos bienes a escasear: habría que racionarlos, es decir, imponer una medida racional a la facultad para disponer de ellos, lo cual implicaría determinar un orden de mutua exclusión entre las facultades de los diversos sujetos. Al acotar las distintas esferas en que es lícito a cada cual disponer de ese bien, empieza a existir la propiedad.

El orden excluyente que define a la propiedad deriva, por consiguiente, de la relativa escasez de ciertos bienes materiales necesarios al hombre; a su turno, esta escasez es posible únicamente en razón de la materialidad de esos bienes, pues

debido a ella no son bienes de suyo comunicables. La materia les impone un límite cuantitativo o numérico en razón del cual su uso es siempre excluyente: así, por ejemplo, el oxígeno que Fulano consume al respirar no puede ser consumido por Mengano, pues su uso implica precisamente el consumirlo; por esto, es sólo la abundancia de esta clase de bienes, y no su condición intrínseca, lo que hace innecesario en ciertos casos ordenar su uso mediante la propiedad.

La propiedad es distinta de la mera posesión de bienes materiales. Un sujeto puede poseer algo sin ser su propietario o, a la inversa, tener propiedad sobre una cosa que no posee. La posesión es el ejercicio por parte del sujeto de un poder físico sobre la cosa, en orden a usarla y a excluir a otros de este uso. Un animal puede poseer bienes materiales -como el perro un hueso-, pero es por naturaleza incapaz de ser su propietario.

Esto hace ver que la relación de propiedad no es una relación física, sino jurídica. No puede ser reconocida y determinada por la sensibilidad, sino únicamente por la razón. Este reconocimiento es de la cosa en cuanto *debida* a un sujeto, en cuanto es *suya*: es el reconocimiento formal de la facultad que tiene el sujeto para disponer con exclusión de otros de ciertos bienes, en cuanto pertenece dicha facultad al orden de lo *justo*.

De este modo es como la propiedad se constituye en principio de un tipo de relaciones que se definen como propias del orden económico, y hace al sujeto parte de este orden. Es la facultad que ese sujeto tiene para disponer de lo suyo lo que da pie a la posibilidad del intercambio: cuando éste se realiza, ambas partes se obligan recíprocamente a darse lo debido a cambio de lo que reciben, lo cual tiene sentido porque la propiedad de una y de otra es, en cuanto justa o de derecho, objeto de la virtud de la justicia.

Cuando el sujeto entra en relación con otros por la aportación de su trabajo, también se hace parte de una relación económica por tener la facultad para disponer de lo suyo: en este caso lo suyo es su trabajo y lo producido por su trabajo, a cam-

bio de lo cual se le debe una remuneración proporcionada, es decir, una determinada cantidad de bienes materiales -o su equivalente en dinero-, sobre los cuales ha adquirido propiedad mediante su trabajo. Entre un hombre y un animal no existe relación económica, por no debérsele a éste nada como suyo, es decir, por su natural imposibilidad de tener dominio; tampoco la hay de modo directo entre un adulto y un niño menor de edad, por carecer éste de la capacidad para ejercer por sí mismo su dominio sobre los bienes externos.

Hay que observar, por último, que son múltiples las formas a las que, derivando del derecho básico de propiedad, puede éste dar lugar, de acuerdo a los modos de adquirir ese derecho y de ejercerlo. Corresponde a la ley positiva definir esas formas: por ejemplo, las condiciones para adquirir una propiedad por prescripción, o las normas que han de aplicarse al prestar ciertos bienes o al arrendarlos, etc. Todo ello corresponde a la necesaria determinación que debe dar la ley positiva a la ley natural para que ésta tenga concreta vigencia.

3. Función social de la propiedad

El fin de la propiedad es el uso adecuado de los bienes materiales escasos. Es la institución que, en principio y dado lo que es la naturaleza del hombre, más perfectamente hace posible el orden de dicho uso. Por esto, como se ha visto, es de derecho natural. Que lo sea no significa, sin embargo, que por sí misma tenga un valor absoluto, pues, por consistir en el orden que se da a los bienes externos escasos con vistas a su uso, es éste, en cuanto uso proporcionado al bien del hombre, el que justifica la propiedad. Ahora bien, este uso es necesario a todo hombre, es -como el comer o el abrigarse del frío- un uso del cual nadie puede prescindir. El mejor modo de satisfacer esta necesidad es, indudablemente, mediante la propiedad de los bienes -como alimentos o ropa- que se requieran, pues la

propiedad permite situar la satisfacción de este tipo de necesidades en el real nivel que le corresponde dentro del vivir del hombre, dejando a éste así en libertad para dedicarse a actividades que por sí mismas son más perfectas que la búsqueda de comida o vestido.

Pero, según se ha dicho, el uso de estos bienes es una necesidad universal y absoluta, y la propiedad sobre ellos es una necesidad relativa o condicionada: es decir que, a causa de la subordinación natural de la propiedad al uso adecuado de esos bienes, el valor de ella permanece siempre en dependencia del valor de este uso. Ahora bien, en quien normalmente ha de verificarse de manera efectiva y práctica esta dependencia es en el propietario, pues serlo consiste en ser agente ordinario de ese orden del bien a su uso adecuado. En otras palabras, ser propietario o tener dominio sobre ciertos bienes es tener la facultad reconocida para ordenar o distribuir el uso de dichos bienes, pero no es tener la facultad reconocida para usar en forma exclusiva de ellos. Lo que corresponde al propietario, en cuanto tal, es determinar quién ha de usar de sus bienes, no el usar él exclusivamente de ellos.

Por esto, es decir, en razón de la natural subordinación de la propiedad privada de los bienes externos escasos a la necesidad común de su uso, cada vez que surge oposición entre esta necesidad y la propiedad prevalece aquélla sobre ésta. En esta subordinación consiste lo que se ha denominado función social de la propiedad: es el orden que ésta ha de implicar siempre al bien común. Este orden se traduce ordinariamente en la posibilidad que los miembros de una sociedad tienen de disponer, mediante adquisición en el mercado, de los bienes que son de otros, y de manera extraordinaria en la cesión de la propiedad en favor del uso del bien por aquél que tiene extrema necesidad de él.

Esta función social de la propiedad es lo que justifica que, en ciertos casos, la potestad pública imponga normas destinadas a regular el destino que los propietarios den a lo suyo. Es

también lo que justifica una eventual expropiación, determinada en virtud de legítima potestad y en orden al bien común. Y a causa de ella puede ocurrir, además, ser justo que alguno, en urgente necesidad de un bien imprescindible, tome para sí lo que es de otro sin cometer delito de hurto, pues, como explica Tomás de Aquino, «tal necesidad hace propio lo que se toma con el fin de sustentar la propia vida» (aquí la vida *propia* comprende, naturalmente, la de quienes por su incapacidad dependen en su sustento del sujeto); añade el mismo autor que, sin embargo, si la sustracción se realiza con violencia, es siempre ilícita, pues ningún particular tiene potestad para emplearla.[3]

4. Las relaciones económicas

Se ha visto que la propiedad no es la base de las relaciones internas de la economía familiar, pues los miembros de la familia no se relacionan entre sí en cuanto propietarios individuales. En ellos existe la responsabilidad personal que es aneja a la propiedad, pero no la exclusión. Esto es así por la misma naturaleza de la sociedad familiar, en la cual sus miembros viven en razón de dependencia mutua, con la cual es obviamente incompatible la independencia, que es condición esencial a la relación entre propietarios y a la constitución de un mercado.

En cambio, las relaciones económicas que se desenvuelven en el interior de una sociedad compleja, como son la municipal o la política, suponen la autonomía de las partes, es decir, la facultad que tienen éstas para actuar por sí mismas y con pleno dominio de lo suyo. Lo cual permite observar que, de la misma manera como la sociedad familiar es el fundamento de

3.- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II, q. 66, aa. 7 y 8.

toda sociedad natural, la propiedad familiar es la base del orden económico natural en su dimensión municipal y política, y por lo mismo condición esencial para su estabilidad.

El derecho de propiedad es, pues -justamente comprendido-, el fundamento de una economía municipal o política sanas. Si se desconocen los límites naturales de la propiedad privada, determinados por su subordinación a la necesidad común de los bienes externos, se reduce la economía política a una lucha por la riqueza, y se transforma a tal derecho en la protección seudo-jurídica del que logra hacerse de mayor cantidad de bienes. Si se lo condiciona hasta el extremo de hacerlo precario, o si directamente se lo suprime, se destruye el orden económico propio de la sociedad política, y por lo mismo se hace desaparecer en ésta su carácter de sociedad humana perfecta, al transformarla en una especie de sociedad familiar hipertrofiada y monstruosa.

5. La reciprocidad en los cambios

Lo fundamental para que el intercambio de bienes sea justo, es que no sea causa de ganancias de unos a costa de pérdidas de otros. Es decir que debe haber una igualdad de valor entre lo que se da y lo que se recibe. Esta igualdad es de valor relativo únicamente, pues es obvio que si fuese entre especies de bienes, el intercambio sería del todo inútil. Lo que es claro es que si esta reciprocidad en cuanto al valor de cambio no existe, una parte está haciendo suyo lo que es de otra, sin que medie donación: es decir que hay hurto o robo de bienes ajenos. No hay economía justa si la falta de reciprocidad se da como algo generalizado y aceptado, y la injusticia en este orden, por ser un defecto moral relativo a una virtud fundamental, afecta a toda la vida en sociedad.

¿Cómo es posible reconocer cuándo hay verdadera reciprocidad en el cambio, y cuándo no existe? La medida de la

justicia conmutativa es aritmética, no proporcional, lo cual significa que la igualdad entre lo que se da y lo que se recibe es de cantidades o, mejor dicho, entre cosas cuyo valor de cambio es homogéneamente cuantificable. La relación, en términos de intercambio, entre trigo y caballos, por ejemplo, supone la determinación de la cantidad de trigo que hay que dar a cambio de un caballo, de modo que en iguales circunstancias, y después de haberse realizado un círculo de trueques, pueda recuperarse la misma cantidad de trigo contra la entrega del caballo. Si el que adquirió el caballo puede, sin que se hayan alterado los factores determinantes del valor de cambio, hacerse en otro trueque con el doble de la cantidad de trigo que originalmente dio, se está enriqueciendo a costa de los bienes de otro y faltando contra la justicia.

En una economía elemental de trueque, es fácil reconocer cuándo hay verdadera reciprocidad en el cambio, debido a la simplicidad de las relaciones. Se hace más complejo y difícil cuando se abre el abanico de las posibilidades de intercambio, por la ampliación de los mercados y por la introducción del medio que lo hace más viable y fluido, el dinero. A lo cual hay que añadir siempre, como objeto de consideración, la variabilidad de los factores determinantes del valor de cambio. A pesar de estas dificultades, es posible siempre para las partes, cuando intervienen con conocimiento y verdadera libertad, llegar a determinar ese valor, si no con perfecta exactitud al menos con aproximación justa.

El valor de cambio es objetivo, es decir, no está determinado por lo que sea o signifique el bien para el sujeto que lo posee o que aspira a poseerlo, sino por la relación comparativa con los otros bienes accesibles al mismo en el mercado. Por ser un valor de cambio, es por naturaleza relativo. No es lo mismo que el valor de uso de los bienes externos: éste es un valor primario, que consiste en la misma condición de bien que se reconoce a las cosas en cuanto aptas para satisfacer alguna necesidad humana.

6. Factores determinantes del valor de cambio

Las causas de las cuales depende la determinación de un valor de cambio son, por lo que ya se puede haber observado, varias. La primera es la más obvia: el valor de uso de la cosa, o su condición de bien, o su aptitud para satisfacer alguna necesidad humana. Una piedra o un trasto viejo ordinariamente no tendrán un valor de cambio, por cuanto carecen de tal aptitud. Sin embargo, las posibilidades que tiene el hombre de dar un valor de uso a las más diversas cosas -aunque no sea más que por capricho- son indefinidas, por lo cual siempre puede ocurrir que lo que hoy no tiene ningún valor adquiera luego uno insospechado. Pero en tanto una cosa no sea estimada como un bien, no poseerá valor de cambio.

La segunda causa es el grado de relativa abundancia o escasez en que se encuentren estos bienes. La relación proporcional entre la oferta y la demanda de los bienes regula de un modo natural el valor de cambio de los mismos. Puede verse un ejemplo muy claro de la llamada ley de oferta y demanda en el relato bíblico de uno de los hechos del profeta Eliseo.[4]

En tercer término, como determinante del valor de cambio de un bien está el costo de su producción o, en general, la plusvalía que le añade el trabajo humano mediante el cual se le ha puesto a disposición del consumidor. No es un factor que incida de una manera directa en la determinación de un valor de cambio: puede ocurrir, en efecto, que el alto costo de producción de un bien haga inviable su puesta en el mercado. Pero supuesta la apetencia del bien, su valor de cambio ha de comprender necesariamente su costo de producción. En este costo se hacen presentes, desde luego, elementos materiales o técnicos, pero está definido principalmente por la remuneración debida al hombre que por su trabajo crea, recolecta, ex-

4.- *II Reyes*, 6-7.

trae o transporta estos bienes para ponerlos en el mercado. La actividad humana no es susceptible de ser cuantificada mediante la asignación de un valor de cambio, pues no es un bien enajenable. Por esto, la determinación de la remuneración justa no corresponde sólo a la justicia conmutativa, sino también a la distributiva, según se habrá de ver más adelante.

Por último, en cuarto lugar, es posible observar en la realidad de las relaciones de intercambio que, agregado a los otros factores, incide también como causa determinante del valor de cambio el gusto o apetencia particular de los consumidores. Es un factor de índole más subjetiva y motivo por lo mismo de variaciones más imprevisibles. En la economía contemporánea esto se manifiesta nítidamente en los vaivenes que la moda produce en la valoración de las cosas, o, lo que en la práctica es lo mismo, en los efectos que en los compradores tiene la publicidad masiva. También se puede ver su efecto en el valor que añaden ciertos intereses particulares a algunas cosas que para el común de la gente valen poco o nada, como son los que tienen, por ejemplo, los coleccionistas.

Estos factores están mutuamente relacionados, de modo que el real valor de cambio de una cosa es el resultado de la conjunción de todos ellos. Si alguno está artificialmente distorsionado puede ello traducirse en un defecto en la reciprocidad del cambio. Sin embargo, esto no significa que toda alteración voluntaria de un valor de cambio sea de ese modo distorsionante: puede legítimamente alguien, por ejemplo, trasladar mercaderías de un lugar de abundancia a otro de escasez, con lo cual el nivel de demanda, y con ello el valor de cambio, aumenta. En general, las prácticas legítimas del comercio comprenden algunas de estas alteraciones, las cuales dejan de ser justas si causan voluntariamente algún tipo de privación o de carestía con el objeto de sacar de ello algún beneficio.

7. El precio justo

Se denomina precio a la expresión de un valor de cambio en moneda. Valor de cambio y precio, en consecuencia, aunque distintos, van unidos -algo así como la palabra y el concepto en el conocimiento humano-, pues éste consiste en una medida convencional mediante la cual se formaliza la apreciación -y de aquí el nombre- del valor, siendo de este modo su medio de expresión y de comparación.

Antiguamente, servía de moneda aquello que, por su incorruptibilidad y cantidad estable, podía mantener invariable su valor de cambio y servir, así, de medio de comparación de los valores de las demás cosas. Por lo general se usó el oro y otros metales nobles, que al recibir el cuño o sello de la potestad pública, se convertían en la moneda oficial apta para todo tipo de intercambios. Después se ha reducido la moneda al papel al cual oficialmente se le da esta calidad, quedando afectadas su estabilidad y su confiabilidad por la carencia de valor intrínseco y por la eventual debilidad o arbitrariedad de los poderes que la respalden.

Lo justo del intercambio está en la reciprocidad, según se ha visto. El precio justo es, por consiguiente, el que expresa fielmente el valor de cambio, sin defecto ni exceso. Es este precio el que está obligado a pagar quien compra, y a cobrar quien vende. Su atributo de *justo* no se refiere, por tanto, al resultado de la conjunción de factores externos en juego, al «ajuste» circunstancial de éstos, sino a que es objeto de la virtud de la justicia. Se refiere a una ley moral de la economía -y por esto obliga en conciencia- y no a una ley cuasi-física como es la de oferta y demanda.

El problema de cómo saber, en la práctica, cuál es el precio justo que hay que cobrar o pagar por una cosa es, pues, el mismo implicado en el reconocimiento del valor de cambio. Consiste, literalmente, en la apreciación de este valor, en un juicio sobre éste expresado cuantitativamente en moneda. Este jui-

mente estimada como un *daño, damnum emergens*, que emana directamente del hecho de prestar dicho bien, y que, en cuanto tal daño, debe ser de algún modo reparado. Esta reparación, cuyo monto ha de ser justamente estimado, constituye el pago del *interés*.

En consecuencia, lo contrario a la equidad no es el cobro de interés, sino su monto, cuando éste excede lo justo. Ahora bien, el exceso en la estimación del interés se ha debido a la aplicación, para calcularlo, de criterios indebidos o, simplemente, al aprovechamiento del estado de necesidad de los beneficiados con el préstamo, lo cual ha dejado al prestamista en libertad para explotar esa necesidad mediante la imposición de intereses exorbitantes. Ha sido esta última circunstancia lo que ha contribuido en mayor grado al retrato execrable del usurero.

Entre los criterios que se aplican al cálculo de los intereses y que son causa de injusticia, está el del *lucro cesante, lucrum cessans*, que consiste en el cálculo de lo que habría rendido el dinero prestado si se le hubiera invertido en algún negocio rentable, para cobrar esa renta hipotética como interés. La renta proporcionada por una inversión corresponde a nueva riqueza creada, y es natural que quien haya proporcionado dinero como capital participe de lo que éste produce. El problema, al aplicar al caso del préstamo el cálculo de la renta que se *habría* obtenido si se hubiese invertido como capital, es que esa renta *no* se ha obtenido, es irreal, y por tanto no existe una nueva riqueza para distribuir entre quienes hayan contribuido a crearla. Son dos actos distintos, el de invertir y el de prestar, por lo cual el *lucro* natural de uno no tiene por qué tener equivalencia al *daño* producido por el otro.

Cabe aplicar el criterio del *lucrum cessans* solamente cuando alguien ha sido despojado involuntariamente de su capital: por ejemplo, cuando hay un culpable de un accidente de tránsito en que un taxi resulta dañado, ese culpable está obligado a pagar al taxista lo que éste habría ganado durante el tiempo

en que se haya visto privado del uso del taxi. Pero no es legítimo aplicar a una operación económica el criterio aplicable a otra, simplemente porque ésta no se realizó: si se opta voluntariamente por dar el propio dinero en préstamo, también voluntariamente se aceptan las normas propias de esta operación.

Si se equiparan ambas operaciones, la de invertir y la de prestar, se está asimilando el dinero, en cuanto tal, al capital: se les considera como si fuesen lo mismo. De aquí procede, precisamente, el término *usura*: designa un uso impropio y falso del dinero, por cuanto supone que éste, en cuanto tal, produce dinero. En otras palabras, la *usura* supone considerar como separable la propiedad del dinero de su uso, en el sentido de que se estima que podría ser usado, y así rendir fruto, sin afectar su propiedad. Ahora bien, el uso de un bien que por naturaleza está destinado a ser consumido, como el trigo o el vino, es inseparable de su propiedad: tener propiedad sobre una fanega de trigo es tener la facultad para consumirlo, y no se le puede consumir conservando su propiedad. Por consiguiente, si alguien vende trigo, y cobra al comprador otra cantidad de dinero por el uso del trigo, en realidad está cobrando dos veces por lo mismo. Lo mismo ocurre con el dinero cuando es éste, en cuanto tal, lo que se cede en préstamo, pues es un bien que se consume cuando se invierte: su uso consiste en invertirlo o gastarlo, es decir que quien usa el dinero se ve por lo mismo privado de él. De este modo, exigir pago por el uso de un dinero cuya propiedad se ha cedido a cambio de la devolución de una suma igual, es cobrar dos veces por él: por la propiedad y por el uso, que son inseparables. Esto es lo que ha sido llamado *usura*.

Es necesario tener en cuenta el efecto que produce en el orden económico de una sociedad la aplicación generalizada de este criterio, el de la *usura* o del *lucro cesante*, para determinar el monto de los intereses que han de ser cobrados por el préstamo de dinero: por una parte se desalienta la inversión, pues

el riesgo propio de ésta no es el mismo que corre el prestamista, el cual puede asegurarse de la devolución de lo prestado y del pago de los intereses mediante cauciones severas e inflexibles. Ésta ha sido la causa específicamente *económica* del rigor con que antiguamente se condenaba la práctica de la usura.

> «La prohibición del cobro de intereses -escribe Werner Sombart-, en boca de los moralistas católicos de los siglos XV y XVI y expresado en terminología técnica, significa: *No impidáis que el dinero se transforme en capital*».[5]

Por otra parte, hay otro perjuicio que claramente afecta a la economía de una sociedad cuando se practica en ella la usura, y es que la riqueza global no aumenta, pero sí cambia de manos, lo cual significa que el enriquecimiento de unos se produce a costas del empobrecimiento de otros, lo cual es signo inequívoco de que allí no existe reciprocidad o equidad.

El simple hecho de que nunca se haya podido evitar del todo la práctica de la usura, manifiesta claramente que el préstamo de dinero es una necesidad social. Por esto, también es claro que en muchas situaciones el prestar dinero no puede constituir un negocio, sino un servicio. Es el caso de los llamados préstamos de consumo, en el supuesto de que sean para cubrir una necesidad personal o familiar. Por ejemplo, un préstamo médico. Es natural que por esta clase de préstamos se cobre un interés, pero ceñido estrictamente al *daño emergente*, es decir, ordenado a mantener los montos y los medios destinados a prestar este servicio, en cuanto exigido por el bien común.

Pero no sólo es una necesidad social la posibilidad de acceder a esa clase de préstamos. También es un bien social, por

5.- Werner SOMBART, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, pág. 256 (subrayado por el autor).

ejemplo, el acceso a préstamos destinados a comprar una vivienda, o a adquirir la maquinaria para un taller, etc. En todos estos casos, las condiciones del préstamo y, por lo mismo, el cálculo de los intereses justos se basa en el destino que ha de darse al dinero. Es este destino el que determina que los préstamos solicitados para encarar necesidades personales o familiares, según se ha dicho, den lugar a un interés equivalente sólo al *daño emergente*.

Pero, por la misma razón, cuando el préstamo tiene por objeto adquirir bienes de capital, es justo que el interés se calcule sobre la base de lo que la inversión de ese capital previsiblemente ha de producir, siendo así el interés una determinada proporción de la renta que se va a generar: es una participación en las ganancias reales, lo cual supone que también se participa de los riesgos.

En el caso del préstamo destinado a adquirir un bien durable, que no se agota por su uso, como una casa o un automóvil, es legítimo distinguir entre la propiedad del bien que se adquiere y su uso, de tal manera que, mientras no se termina de pagar su precio completo, se pague además por usar de aquello que no es del todo propio, y que se pague según la proporción, precisamente, en que no es propio. El interés, en este caso, equivale al pago por un alquiler o arriendo.

III

El trabajo humano

1. La remuneración del trabajo

El trabajo humano es lo que pone a los bienes materiales en disposición de ser usados. Inicialmente, se realizaba en el seno de la sociedad familiar. Luego se desarrollan los oficios, que dan lugar a una sociedad diferente, cuyo objeto es la producción de ciertos bienes destinados a satisfacer necesidades humanas, las cuales no son sólo las de quienes fabrican esos bienes, por lo cual han de entrar éstos en el intercambio característico de las economías municipal y política. Mientras la actividad adquisitiva y productora de bienes se mantuvo dentro de la familia, como labor propia de ésta, no hubo necesidad de remunerar específicamente el trabajo de sus miembros, pues participaban como un todo de sus frutos. En este sentido hay que observar que antiguamente se consideraba incluido en la familia al esclavo, por lo cual no era -por lo menos no lo era normalmente-, un *medio de producción*, como lo fue posteriormente, sobre todo en las plantaciones de América, el esclavo negro.

La división de los oficios, y luego la mayor complejidad que fue tomando la producción, gestó nuevas sociedades, de índole gremial, donde ya aparece la necesidad de fijar remuneraciones a quienes participan en la labor común. No obstante, parte considerable de esa remuneración estaba constituida por la enseñanza del oficio y su iniciación en él por parte de los aprendices.

La mayor complejidad de las técnicas de producción y el aumento notable de su volumen, que dio lugar a la llamada revolución industrial, planteó sobre nuevas bases el tema de la remuneración del trabajo y, sobre todo, suscitó, de manera aguda, el problema de su justicia.

Ahora bien, conviene tener en cuenta que cuando los criterios ideológicos comenzaron a ser asumidos para juzgar sobre estos temas, ha importado más la reivindicación de la dignidad y libertad nominales del hombre que el remedio a su situación concreta, y que, como efecto de ello, ese hombre se ha visto arrojado, en su condición de trabajador libre, a padecer penurias peores que las padecidas por los esclavos.

La remuneración, para ser justa, necesariamente ha de tener en cuenta los distintos tipos de actividad o trabajo, y la clase de vínculo que se establece entre quien presta el servicio y quien lo recibe.

Se pueden distinguir básicamente tres situaciones distintas: la del trabajo a trato, al cual se remunera por la obra hecha; la del sueldo o salario debido a quien se compromete de manera permanente en la realización de una obra común, y la de aquel servicio que no tiene correspondencia, ni directa ni indirectamente, con algún valor de cambio, por cuanto procura un bien que no es de ningún modo enajenable, como puede ser la recuperación de la salud o la enseñanza.

Consideraremos las condiciones determinadas por cada una de estas tres situaciones.

a) ***El trabajo a trato***

La cuestión acerca de la justa remuneración no se plantea en relación a lo que haya que pagar a una persona por lo que ha hecho con su trabajo, si es ella independiente: esto es formalmente una relación de compraventa, regida por las exigencias de la reciprocidad en el cambio. En esta relación, el trabajo del productor se incorpora al valor de cambio del producto, y es ese valor de cambio lo que determina lo justo a pagar. A esto se asimila la retribución debida por el trabajo a trato, o a contrata, es decir lo que hay que pagar a una persona por el arriendo de su trabajo: esta remuneración se ajusta de acuerdo al valor de la obra realizada, como el de la mesa que por encargo hizo el carpintero, o como la colaboración que se haya prestado en la realización de una cosecha, por ejemplo.

Por cierto, en estos casos está presente, como factor determinante del monto justo de la remuneración, el conjunto de necesidades humanas del operario, pero esto, cuando la obra se contrata en condiciones verdaderamente libres para ambas partes, está incorporado al valor de lo hecho. Es distinto el caso en que las condiciones del contrato no se imponen en situación de verdadera libertad para el trabajador -cuando hay mucha mano de obra cesante, por ejemplo-: entonces el deber de tener en cuenta esas necesidades al ajustar la remuneración es de la parte contratante.

Para la concepción liberal de la economía y del trabajo, éste vale exclusivamente en razón de lo que produce, medido en términos de valor de cambio; valor que, a su vez, es regulado sólo por la ley de oferta y demanda. Es decir que el trabajo es de hecho una mercancía, y su valor, dependiente sólo de la situación del mercado, es un elemento material más que entra en la determinación del costo de producción de los bienes, siendo por esto siempre conveniente para el empleador arbitrar todos los medios posibles para contar con la mano de obra más barata. Según este criterio, por consiguiente, cualquier ti-

po de trabajo o de actividad humana tiene sólo el valor que le determina la relación de oferta y demanda, aunque sus efectos -como el recobrar la salud gracias a la acción del médico, o el conocimiento debido al maestro- no tengan en cuanto tales un valor de cambio, o aunque el compromiso del que trabaja con la obra o empresa colectiva comprenda no sólo su actividad específica, sino de algún modo su vida completa. Según este criterio todo se compra o se vende: la obra de un carpintero lo mismo que la enseñanza de un profesor o la dirección de una empresa, y no hay nada en el orden económico -y en general en el orden social- cuyo valor no sea en definitiva un valor de cambio.

Es, por consiguiente, sólo el trabajo a trato, valorado de acuerdo a la obra hecha, el que se rige en cuanto a su retribución por las leyes del intercambio: es decir, no sólo por la llamada ley de oferta y demanda, sino principalmente por la ley moral de reciprocidad en el cambio.

b) ***Sueldo y salario***

En el trabajo a trato no está comprendido el que se realiza para cumplir una función particular dentro de un sistema complejo de producción o de prestación de servicios. Éste, por no tener como objeto la fabricación de una obra independiente y valorable por sí misma, sólo puede ser evaluado de acuerdo a la obra común del sistema; este trabajo es causa, además, de que la persona que lo desempeña se haga parte, por el mismo hecho de desempeñarlo, de una sociedad específica, la empresa que se forma con el objeto de realizar esa obra común.

Este trabajo mediante el cual la persona se vincula de un modo permanente a una obra común, haciéndose así parte de una sociedad, es el que se retribuye con un sueldo o salario. Esa sociedad puede ser llamada, en un sentido amplio, una

empresa: lo importante aquí es que la persona es miembro, en virtud de su trabajo, de una sociedad natural, de tipo gremial. La relación que la liga con esa empresa no consiste sólo en el arriendo de su trabajo, pues el fin de la obra común es algo suyo por el hecho de estar vinculado a ella de una manera permanente: si se regulara esa relación sólo por un contrato por obra realizada, siendo el trabajo contratado una parte necesaria y permanente de la tarea común, se estaría falseando la índole misma de la empresa como sociedad natural. De este modo se cometería una injusticia con el trabajador, al privarle de un vínculo que para él es natural, fuera de que la empresa misma quedaría disminuida en su unidad y en su capacidad.

La determinación del salario del trabajador que de este modo es parte de una empresa, es objeto de la justicia distributiva, bajo dos respectos. En primer lugar, por la proporción que le cabe en la producción de la obra total, de cuyo valor participa en esa medida. Esta proporción es muy diversa, según son diversas las funciones cumplidas por quienes colaboran en la obra común: desde la del portero hasta la del gerente general.

En segundo lugar, por su contribución al bien común de la sociedad -la empresa- de la cual es parte: en cuanto es miembro de una sociedad natural, a la cual contribuye mediante su presencia y su actividad permanentes, a él se le deben los medios para mantener dignamente su vida personal y familiar, lo cual comprende lo requerido para la subsistencia (que no equivale a supervivencia) y para el ahorro, el cual tiene por fines principales la adquisición de propiedad familiar y la garantía de una renta para previsión de jubilación, invalidez, etc.

Por encima del monto mínimo requerido por la participación de la persona en la empresa u obra común, puede haber sueldos mayores o menores según cuál sea el valor de dicha obra común, de acuerdo al cual se determina distributivamente lo justo de tales remuneraciones: es evidente que no se

puede pretender, en justicia, ganar más de lo que proporcionalmente se produce, por la misma razón que es injusto pagar un sueldo menor que esta proporción. Pero si las posibilidades de la empresa son inferiores a ese mínimo, la situación es diferente: si esta limitación de posibilidades es permanente, es ella índice inequívoco de que la empresa no es viable económicamente; si es transitoria, y a causa de ella se reducen los sueldos, es justa esta reducción sólo si al trabajador se le hace partícipe de las ganancias, del mismo modo como, en este caso, carga proporcionalmente con las pérdidas. Si no hay participación en la ganancia del mismo modo como la hay en el riesgo, se crea con esa reducción de sueldo una deuda con el trabajador, pues éste da más de lo que recibe en retribución, deuda que debe ser saldada, según estricto derecho, apenas haya posibilidad real para ello.

c) ***Honorarios***

Cuando lo que hay que retribuir económicamente es algo que no tiene, bajo ningún respecto, valor de cambio -como, por ejemplo, la recuperación de la salud-, lo que determina la justa remuneración no es la obra hecha ni la participación proporcional en la obra común de una empresa. Lo que se paga como justa retribución a un médico, a un profesor, a un abogado, etc., se ha denominado originalmente *honorario*, y es distinto del sueldo o salario. En éstos, al existir una obra externa, hay una medida cuantitativa, si no aritmética, por lo menos proporcional. En cambio, para los honorarios no existe una medida de esta naturaleza: lo que causa la necesidad de retribuir no es un bien material, y por lo mismo no es algo susceptible de ser medido económicamente con alguna homogeneidad.

El honorario es la parte que en bienes materiales se entrega a quien se le debe reconocimiento por un servicio que presta

al bien común; es parte del honor debido -y de aquí el nombre- al que con su actividad contribuye a la difusión de un bien comunicable. Un médico, por ejemplo, no ejerce su profesión con el objeto de sanar, exclusivamente, a Fulano o a Mengano: su fin es sanar enfermos, cualesquiera éstos sean, y este fin lo alcanza concretamente sanando a Fulano, Mengano, etc.; es decir que su actividad se ordena directamente a un bien del hombre, en cuanto tal y no en cuanto es de éste o aquel individuo particular; procura un bien según es participable por cualquier hombre, no un bien externo, particular, que es sólo medio para tal participación. Es por esto por lo que, cuando alguien es tratado por un médico o enseñado por un profesor, no tiene ninguna medida externa para saber en cuánto debe retribuirle: los bienes externos que a este efecto de algún modo concurren -instrumental, tiempo empleado, costo de los estudios profesionales, etc.- son subsidiarios, pues no son la causa propia del bien que se comunica, por lo cual no son lo que formalmente se paga, aunque es justo que se les estime en el momento de retribuir.

La comunicación de la salud o del saber, para la cual no hay medida traducible en valor de cambio o en precio -son bienes inapreciables-, tiene sin embargo una cierta medida, la de su contribución al bien común. Es una medida proporcional fundada en el valor de éste, y por lo tanto no es susceptible de expresión cuantitativa, por tratarse de un bien de índole esencialmente inmaterial, aunque comprenda aspectos materiales. De este modo, la retribución justa consiste, primero, en la honra y en la gratitud debidas (la gratitud, en cuanto deber, es de justicia, que no se satisface si se reduce su cumplimiento a la fórmula o manifestación externas, pues el sentido de éstas sólo está en lo que realmente expresan); a esa honra y gratitud debe acompañar, como parte necesaria de ella, una remuneración en dinero o en bienes materiales, en razón de que la persona con la cual existe la deuda tiene necesidad de ellos. Lo normal debería ser, además -cosa hoy ca-

si inconcebible, salvo entre la gente sencilla-, que la iniciativa de pagar el justo honorario fuese del deudor, y que no hubiese así necesidad de cobrarlo.

En suma, quien recibe en beneficio algo que no tiene valor económico -porque tiene un valor mayor-, está obligado, en proporción al beneficio recibido, a remediar las necesidades de quien se lo ha dado: ésta es la justa remuneración debida al sacerdote, al médico, al profesor, al abogado, etc., denominada, en razón de lo que la mide o determina, honorario. Es la sociedad la que debe retribuir estos servicios prestados al bien común, mediante o a través de sus miembros: por esto, es normal y muchas veces conveniente que la potestad pública -que no es necesariamente la política- fije cánones o aranceles de honorarios.

El honorario es distinto del sueldo que se paga a un trabajador o del precio de un bien transable, en razón de la diversa naturaleza de lo que se retribuye. El honorario es la retribución por un bien de naturaleza superior, y por esto no admite una apreciación cuantitativa adecuada: esto puede hacer ver hasta qué punto es grave para la sociedad la mercantilización de estos bienes. Si un médico, por ejemplo, ejerce su profesión teniendo como fin principal el lucro, no sólo comete la equivocación de aplicar una medida económica a algo que no la admite, sino que desvirtúa radicalmente el sentido de su profesión. Si una actitud así se generaliza, extendiéndose a todas las actividades de esta índole y a todos los que las practican, fuera de emporcar a quienes la tengan, difunde una imagen odiosa y repudiable de lo que es el servicio al bien común.

A este tipo de retribución, el honorario, se asimila la que se debe a todo servidor público. Aunque éste cumpla sus funciones en la producción de ciertos bienes que son económicamente mensurables -en una empresa pública de servicios, por ejemplo-, ellas no se miden por su efecto particular, sino por el hecho de que se esté prestando, de esta manera, un servicio público. Es la razón de ser del servidor público -gobernante, soldado, funcionario, etc.-: cualquiera sea su actividad específica, sea susceptible ésta o no de evaluación económica, su fin es directamente servir al bien común.

2. La justa remuneración y el orden social

Ocurre muchas veces que la obligación de pagar la justa remuneración, cualquiera sea el tipo de ésta, es postergada o inatendida, dándose como justificación para esta actitud las propias limitaciones económicas o el relajamiento general que hay en el cumplimiento de este deber. Está claro, sin embargo, que las concretas posibilidades del que emplea el trabajo ajeno no son factor determinante del monto de la remuneración justa.

Es frecuente observar, por otra parte, que la avaricia imponga una doble medida para evaluar las posibilidades, según se trate del propio beneficio o del pago de la justa retribución. El relajamiento general que exista en la apreciación de este deber no es justificación -no hace justo lo que es injusto- de su incumplimiento particular, aunque suponga una desventaja frente a la competencia. El deber de remunerar con justicia es el primero y fundamental que la ley moral impone a todo aquél que recibe de otro el beneficio de su actividad o trabajo. Es un deber moral que, en cuanto tal, no admite excepciones: si éstas, por alguna situación extraordinaria, se dieran, no anulan el deber, sino que aplazan solamente su cumplimiento.

La injusticia en la retribución del trabajador es una de las causas que destruyen de una manera más profunda la concordia social. Quien la comete se insensibiliza con respecto al bien de los otros y, por lo mismo, respecto del bien común, y quien la sufre suele incubar, en su impotencia, un resentimiento que es como una carga explosiva que espera sólo las circunstancias propicias para estallar. La Sagrada Escritura

manda que no se deje «pasar sobre esta deuda la puesta del sol», pues de lo contrario se comete uno de los pecados «que claman al cielo».[6]

3. La empresa: sociedad natural

La sociedad constituida con el fin de satisfacer determinadas necesidades humanas mediante la producción o provisión de los bienes ordenados a ello, es lo que recibe el nombre -bastante genérico por lo demás- de empresa. Cumple una función necesaria dentro de la sociedad, como es la de poner en disposición de ser usados los bienes que el hombre requiere; ésta es su finalidad principal, la cual no excluye un fin subordinado, pues es natural que sus miembros busquen, mediante la actividad de la empresa, la ganancia con la cual sustentan su vida.

La empresa es, de este modo, una sociedad natural, de naturaleza gremial, es decir, formada en razón de una actividad o tarea común, ordenada a procurar un bien natural del hombre. La constituyen todas las personas que contribuyen con lo suyo -su trabajo o su capital-, de un modo estable y permanente, a esta tarea común. A los que aportan el capital corresponde ordinariamente la iniciativa en la constitución de la empresa, pero esto no significa que ellos sean sus únicos miembros en propiedad, o que los que aportan su trabajo tengan con ella sólo un vínculo accidental o externo.

El desconocimiento de esto último, y la asimilación de todas las relaciones entre capitalistas y trabajadores a las que se establecen en virtud del trabajo a contrata, es causa de inestabilidad en la empresa y de conflictos que perturban gravemente el orden económico de la sociedad política. Por cierto,

6.- *Deuteronomio*, 24, 15.

es normal que haya trabajos que deban ser contratados por la empresa como obra comprada, pero ésta no es la característica de las actividades que se desempeñan en ella de modo necesario y permanente, atendiendo a su fin y a su objetivo específico. Éstas son actividades o trabajos que por sí mismos constituyen a sus titulares en miembros, en pleno sentido, de la sociedad que se forma, pues precisamente se forma para organizarlos en una tarea común.

Si la sociedad productora de bienes se forma de esta manera, surge en ella la natural lealtad mutua de las partes, que se saben emprendiendo algo verdaderamente común. La ausencia de tales vínculos, por ignorancia práctica de la naturaleza de esta sociedad, es causa de graves injusticias, tanto de capitalistas con trabajadores, como de éstos con aquéllos.

4. La participación en la empresa

En la empresa se dan, inseparables, un aspecto técnico, del cual depende la calidad de la obra común y la eficiencia con que se alcanzan los objetivos, y un aspecto humano o moral, que corresponde al hecho de que quienes unen sus esfuerzos y de algún modo su vida para dar realidad a esa obra son personas. En el primer aspecto no nos detendremos aquí, pues compete a lo específico de la obra que se emprende. El segundo, en cambio, es el que se refiere a la empresa en cuanto es una sociedad natural. Ambos aspectos implican sus propias exigencias, que no pueden suplirse mutuamente: no es justificación suficiente de la existencia de la empresa la eficiencia técnica con que se logran sus objetivos, ni puede ser esta eficiencia pasada por alto en razón de la claridad con que se vea la subordinación de estos objetivos al fin, el bien del hombre.

En el aspecto propiamente humano o moral, la principal -aunque no la única- de tales exigencias es la justa remuneración del trabajador, comprendiendo en esta categoría, como se

ha visto antes, a todo el que contribuye con su actividad, cualquiera que ésta sea, de un modo estable y permanente, a la consecución del fin y de los objetivos comunes.

De esta justa remuneración, la parte más importante es la que se paga regularmente como sueldo o salario; pero, dado que su monto está determinado por la participación proporcional en la obra común de la empresa, también es parte de ella la propiedad, asimismo proporcional, sobre el nuevo capital constituido por la reinversión de una porción de los réditos generales.

El modo de hacer efectiva esta parte de la remuneración es accidental: no es necesario -ni, quizás, conveniente- que se otorgue como participación en la propiedad de la misma empresa; por otra parte, se ha desvirtuado este aspecto de la remuneración al asumir el Estado moderno -con diversos resultados, en su mayor parte negativos- la responsabilidad de administrar estos fondos con el fin de destinarlos a la previsión de riesgos, enfermedades o vejez del trabajador, colocando a éste, por principio, en la situación de un menor de edad. Son muchos los puntos que habría que tratar si se analiza el problema planteado por este aspecto de la remuneración del trabajador, pero ahora sólo interesa establecer que es parte esencial de la misma, y que por ello el pago de esta parte es condición para que tal remuneración sea verdaderamente justa.

Las partes proporcionales de la nueva propiedad de la empresa que corresponden a trabajadores y a capitalistas no son las mismas, pues éstos corren por lo general un riesgo que no corren del mismo modo aquéllos, riesgo al cual debe corresponder una retribución. Sin embargo, no hay que confundir esta nueva propiedad con el fruto de las ganancias que corresponden al capital: aparte de la inversión que de esas ganancias se pueda hacer, son siempre algo distinto de lo que se destina a la recapitalización, a menos que se haya separado de ésta, expresamente, la parte correspondiente a los trabajadores, y que se entienda el concepto de ganancia o dividendo del capital de una manera más amplia. En un sentido propio, los réditos generales de la empresa se dividen en ganancia del capital, sueldos y salarios, y recapitalización, cuando ésta es posible.

La necesidad de no confundir lo pertinente a la ganancia del capital y lo que se destine a recapitalizar, tiene que ver también con la justicia de aquélla, que sólo se puede explicar si se precisan sus límites. La justa ganancia que corresponde a los dueños del capital es un complemento inseparable de la justa remuneración debida al trabajador. No se insiste tanto en aquélla, sin embargo, a causa de que la obligación de asignarla no se impone, de ordinario, a terceros, por depender de los mismos dueños del capital el apropiársela. Lo cual está bien, pues se asignan lo que es suyo: habría injusticia sólo en el caso en que se incrementara el monto de lo asignado a costa de la justa remuneración -en sus dos aspectos: salarios y nueva inversión- de los trabajadores.

Es difícil, sin duda, ordenar en nuestros días la participación en las empresas de acuerdo en todo a las exigencias de lo justo. Es difícil, sobre todo, a causa de la primacía de hecho que se otorga a lo crematístico -la adquisición de riqueza en cuanto tal, la ganancia buscada como fin principal- sobre lo propiamente económico. Esta inversión de fines pesa sobre las empresas como efecto del concepto liberal del bien del hombre, concepto que convierte a la codicia en virtud. Y consecuencia inmediata de esta inversión es una actitud frente al trabajador que ve en éste sólo un medio imprescindible del cual hay que echar mano, procurando que en ello vaya el menor costo posible. Como contrapartida inevitable de esta visión de las responsabilidades empresariales, se da la organización de los trabajadores con el objeto de hacer frente a los capitalistas, para defender sus derechos y también para ganar todo lo posible en detrimento de aquéllos. En una relación así, la distinción entre lo que se reclama como justo y lo que es me-

ro objeto de conquista es prácticamente imposible de determinar. Con todo, lo que es justo -en cualquier sentido- es obligación primordial para todos los que forman una empresa.

5. El poder en la empresa

¿A quién compete dirigir una empresa? Esta pregunta supone resuelta otra cuestión: la de definir cuál es la potestad propia de una sociedad de esta naturaleza. En esta definición, lo que hay que tener primero en cuenta es el fin de la empresa: dar satisfacción a determinadas necesidades naturales del hombre (lo *natural* cubre aquí una gama muy amplia, desde lo vegetativo y animal hasta lo espiritual, pues todo ello es parte de la naturaleza del hombre). Es este fin la fuente principal de legitimidad del poder empresarial: por ordenarse eficazmente a cumplirlo, posee la facultad para exigir de los miembros de la empresa la subordinación necesaria para alcanzarlo. El de la empresa es, entonces, un poder arquitectónico que debe ordenar las actividades de las partes.

Este poder de la empresa se ejerce sobre hombres, por lo cual le corresponde estar ordenado moralmente por la virtud de la justicia: de este modo, su contraparte es la obediencia que le deben los que están a él sujetos. Por otra parte, si se tiene en cuenta la naturaleza de la sociedad empresarial, determinada por su objetivo de poner ciertos bienes en disposición de ser usados, corresponde a ella también la facultad técnica necesaria para cumplir con este objetivo. De este modo, el poder de la empresa ha de comprender también un *saber hacer*, es decir, autoridad en lo referente a la producción de un bien de calidad tal que pueda con él satisfacerse, de modo conveniente, una necesidad natural del hombre.

En cuanto la empresa es una sociedad natural, es parte en el todo político. Esta vinculación al todo político no es algo añadido, como un adorno o complemento prescindible, sino

que es un constitutivo esencial de la empresa, por lo cual su potestad también ha de mirar, más allá de la finalidad específica de esta sociedad, a la finalidad de ese todo, el bien común político. Por ser una sociedad natural, la empresa tiene como fin un bien humano, el cual, por ello, es participación del bien humano completo, y a él necesariamente se subordina, como un bien particular al bien común. Por esto, quien ejerce la potestad en la empresa, ha de tener en vista no sólo el bien de la empresa, sino el bien común político: dicho con otras palabras, su criterio de gobierno tiene que ser, además de empresarial o gremial, político.

El segundo aspecto al cual se refiere la potestad empresarial es, como se ha visto, el técnico, el cual es un saber y, por lo mismo, supone autoridad: consiste en el dominio o conocimiento de orden práctico sobre todo lo que se debe hacer, y acerca de cómo hay que hacerlo. Aunque es esencial, este aspecto es sin embargo subordinado: lo cual se puede verificar fácilmente en el hecho de que no tiene sentido saber cómo hacer algo, si no se sabe primero para qué hay que hacerlo.

En suma, el fin de una empresa no es lograr un determinado nivel de producción, sino satisfacer de manera adecuada alguna legítima necesidad humana. Ese fin es, por consiguiente, el usuario real, el consumidor, a satisfacer cuyas necesidades se ordena por su propia naturaleza la producción de bienes: este orden natural es algo que debe estar presente, de modo explícito, en la intención con que se dirige una empresa, pues el riesgo de subvertirlo, anteponiendo el bien de la empresa al bien del consumidor, está siempre latente.

6. Sujeto de la potestad empresarial

Habiendo visto cuál es la potestad propia de la empresa, se puede responder la pregunta inicial: ¿a quién compete ejercerla? La designación del sujeto de la potestad empresarial se

da de una manera cuasi natural, asemejándose en esto más a la sociedad familiar que a la política. Es la propiedad del capital lo que identifica a su titular como sujeto de esta potestad. El dueño del capital -sea un individuo o una colectividad, es lo mismo, pues ésta actúa como una persona moral- es el que, por serlo, funda la empresa, le da su realidad básica, constituyéndose de este modo, por este mismo acto, en principio de ella, de manera análoga a como el padre se constituye en principio de la familia en el acto por el cual ésta se funda. Como es del padre la principal responsabilidad de formar y dirigir a su fin a aquél que de él nace, del mismo modo es del dueño del capital, del propietario, la de gobernar la empresa por él fundada para dirigirla a su fin.

Puede el propietario, ciertamente, delegar la potestad que le pertenece, pero esta delegación no le despoja de ella, o por lo menos del elemento esencial de ella, la responsabilidad. La delegación no divide a la potestad, sino que le da sólo distintos brazos o medios de ejercerse; quien la tiene no puede renunciar a ninguna de las responsabilidades implicadas en ella, a menos que de tal renuncia se quiera derivar la enajenación o la disolución de la empresa.

7. Deformaciones de la empresa

Los criterios con que se encaran, contemporáneamente, los problemas relativos a la constitución y a la dirección de las empresas, suelen estar afectados por varios errores que inciden gravemente en la situación concreta de ellas y en el lugar que se les reserva en el orden general de la sociedad y de la economía políticas.

En primer lugar, la confusión del fin económico con el crematístico produce, según ya se ha visto, una inversión o una subversión del orden propio de los fines de estas sociedades, lo cual repercute negativamente en el orden político del cual

forman parte. Lo cual va unido, inevitablemente, a una desvirtuación de la potestad empresarial y de sus atributos, lo cual es característico, por ejemplo, en las sociedades anónimas, en las cuales se separa de hecho la potestad, que reside nominalmente en los accionistas propietarios del capital, y la responsabilidad que le es aneja e inseparable. Esta separación se da al diluirse totalmente el vínculo entre el propietario y quienes ejercen realmente la potestad directiva, aunque la ejerzan en forma nominalmente delegada, es decir, sin la responsabilidad que, nominalmente también, quedaría en aquél. Esto afecta a todas las relaciones internas de la empresa, pues los trabajadores no tienen vínculo efectivo con quien tiene real potestad sobre ellos, y también a su relación externa, a la relación de dependencia que la liga al todo político, por no existir la cabeza capaz de hacer efectiva esta dependencia por parte de la empresa, ordenándola a su último fin, que es el bien común de la sociedad política.

A lo anterior se añade la primacía que se suele dar al aspecto técnico de la producción -y de la potestad empresarial-, sobre el aspecto moral y político de su ordenación al bien real del hombre. De este modo también se invierten los términos del orden económico, al darse como fin de éste, según ya se ha visto, la misma producción: consecuencia de lo cual es que sean las necesidades del hombre las que tengan que adaptarse al ritmo y a las expectativas de la producción, para lo cual se crea ese inmenso tumor de la economía que es la publicidad, tal como se la concibe en nuestros días, es decir, como medio para crear y manipular necesidades, y no como información acerca de las cualidades de los productos ofrecidos.

Ha ocurrido que, como reacción a los errores ya señalados y a sus efectos, se propongan otros tipos de organización para la empresa. Así, identificando, por ejemplo, al sujeto de la potestad empresarial con la masa de sus miembros, y particularmente de los que trabajan en ella, se propone como solución a los problemas planteados por la disolución de la res-

ponsabilidad en las sociedades anónimas, un sistema de autogestión: éste, por lo mismo que es utópico y antinatural, es directamente ineficaz en el aspecto puramente técnico de la producción.

También, aceptando la división dialéctica entre el capital y el trabajo sostenida por el socialismo marxista, e intentando casar los dos polos de la contradicción, se propone para la empresa un sistema de cogestión, el cual, como solución, es igualmente falso, pues tampoco trata de rescatar la verdadera naturaleza de esta sociedad y de su potestad, y le impone en cambio algo extraño a ella y violento.

Por último, como remedio universal a los problemas económicos y, entre ellos, a los de la producción y a los de la falta de equidad que son más o menos frecuentes en las empresas privadas -al margen de otras motivaciones más profundas, de especie ideológica-, se da la posición de los que ven la causa de estos males en la propiedad privada de los medios de producción, a la cual niegan toda legitimidad. Éstos proponen la estatización de todas las empresas, con lo cual, en realidad, el problema deriva de los propietarios particulares del capital al Estado, que se convierte así en el único capitalista, sin que esto implique de suyo la solución a aquellos problemas, sino, al contrario, su enmarañamiento perpetuo en un sistema cuya burocracia ha de ser inevitablemente más compleja que la de las empresas privadas.

Pero no es éste el principal mal inherente a la colectivización de la economía, sino su intento de desconocer y destruir lo que es la raíz y la razón de ser de la actividad económica: la condición racional y libre del hombre.

El socialismo se ha caracterizado siempre por un recelo y una desconfianza profundos en esta condición racional y libre del hombre, por lo cual, a pesar de haber experimentado el fracaso rotundo de los sistemas colectivistas, tiende inevitablemente a poner trabas, a complicar y a hacer más onerosa la actividad privada, precisamente y sólo por ser privada.

Puede haber, naturalmente, empresas públicas, sin que su existencia suponga fundamentos ideológicos colectivistas. Su carácter de públicas no implica alteraciones esenciales de su estructura interna, de la índole de sus fines y de sus obligaciones de justicia. Su existencia no es, sin embargo, lo ordinario, pues se justifica sólo por la necesidad especial de que prevalezca la función social en la producción de determinados bienes sobre la posible interferencia de algún interés privado. Su viabilidad y su eficacia no están condicionadas por su carácter de empresas públicas, sino -lo mismo que en el caso de las privadas- por la capacidad técnica y por la honestidad de quienes las dirigen y de sus trabajadores.

Cuarta Parte

Los sistemas ideológicos

I

La Ideología

1. Qué es la ideología

La palabra *ideología* aparece en uso a finales del siglo XVIII, en Francia. Designaba la ciencia por la cual se explicaba el origen biológico de las ideas. Olvidando pronto su sentido primero, es uno de esos términos que alcanza rápida aceptación y auge, por designar un aspecto básico de la nueva mentalidad que se impone. Es difícil, sin embargo, dar con una definición adecuada de la ideología: las implicaciones ocultas del mismo concepto son raíz de una confusión que envuelve a todo el que, ingenuamente, intenta aproximarse a su dilucidación por las vías de la lógica tradicional.

Ideología no es lo mismo que doctrina, o que un orden de principios de la conducta política, o que un determinado sistema de conocimientos que son objeto de un saber o una ciencia. Aunque toda ideología, estrictamente tal, reclama para sí todos los atributos de la sabiduría y de la certeza científica, y se proclama fuente única de doctrina verdadera, no pretende ser mera ciencia o doctrina. Es un sistema cerrado de ideas que se constituye, para el hombre que se identifica con él, en

fuente de toda verdad, de toda rectitud práctica o moral. No es algo, por consiguiente, que pretenda tener vigencia en un plano puramente intelectual, objeto de la inteligencia especulativa, y que de este modo se resuelva en una enunciación más o menos compleja. Por el contrario, funde en una sola las funciones teórica y práctica de la inteligencia, para volcarla entera a una tarea creadora, taumatúrgica, que ha de realizarse sobre el hombre, para transformarlo radicalmente, y sobre la sociedad, a la cual se la ve como la única y definitiva dimensión real del hombre nuevo, debiendo por esto ser absolutamente cambiada, para que sea expresión fiel y al mismo tiempo crisol del cambio del individuo.

Es frecuente el error que consiste en confundir la ideología con un sistema de principios de acción política o social. Esta acción, si es verdaderamente política o social, se ejerce sobre una realidad cuya naturaleza es la que impone aquellos principios, siendo éstos, así, los que definen la especie de esa acción y los que deben regularla. La ideología no supone ninguna naturaleza real; tampoco, por la misma razón, reconoce principios: todo debe ponerlo ella, es el principio de todo. No existe para la ideología esa contraparte de la acción del sujeto que es la realidad con su naturaleza propia, y por esto no hay riesgo de chocar con ella: si la acción se inspira en la ideología, es inconcebible que yerre, pues emana de la única verdad y no requiere de ningún otro punto de referencia para ser justa.

La ideología es la expresión completa y coherente de lo que debe ser el hombre y la sociedad. Lo que sean ya, no constituye otra cosa que la materia a la cual ha de darse la nueva forma.

2. El ideólogo

La ordinaria equivocación respecto del ideólogo es pensar que éste actúa como el común de las personas: adecuando la

conducta a ciertos principios, juzgados como verdaderos, de manera de acertar con las concretas exigencias de lo justo. Se piensa, por lo mismo, que se puede argumentar con el ideólogo acerca de la verdad de los principios, o acerca de la certeza de sus vaticinios sobre el rumbo que han de tomar los acontecimientos. El ideólogo tiene otro concepto de verdad: no es el que han explicado los filósofos, como la adecuación del intelecto y lo real, o el descubrimiento del ser tras la apariencia. La verdad es la ideología, y esto se manifiesta en que la realidad sólo se revela cuando es iluminada por ella, desapareciendo así lo imprevisible y lo contingente. Se está de este modo en un círculo sin apertura posible: la ideología es verdadera porque es la única interpretación completa y cabal de la realidad, y no puede haber de ésta otra interpretación válida, pues no es admitida por la ideología.

Intelectualmente, esto no tiene más asidero que la insistencia inquebrantable con que son sostenidos los postulados ideológicos. Moralmente, su única base es la devoción sin fisura de los que, posesionados por la ideología, se sienten llamados a hacer la revolución para dar al hombre y a la sociedad su verdadero ser. Cualquier intención de introducirse con ánimo filosófico en una ideología ha de acabar, necesariamente, en una completa decepción.

El ideólogo se sabe poseedor de la clave del verdadero ser del hombre y de la sociedad. Frente a ella se alza lo que no es el hombre y la sociedad, su negación, su grotesca caricatura, la alucinación que pretende pasar por verdadera realidad. De la destrucción de esta falsedad ha de surgir, sin que medie otra causa, la realidad nueva. La influencia de las antiguas cosmovisiones maniqueas es clara: el mundo se divide en dos sectores absolutamente irreconciliables, el del bien y el del mal. El bien es la verdadera realidad manifestada en la ideología; el mal es un no-ser que se sostiene *como* si fuese, y al cual hay que aniquilar para que ninguna apariencia engañosa opaque el brillo del bien.

Sucede como en la vieja secta islámica de los *asesinos*, quienes, por no existir verdaderamente el mal, debían hacer desaparecer todas sus apariencias, las cuales se presentaban como hombres en los cuales no habitaba el bien: cosa imposible, pues el verdadero hombre es sólo aquél en quien el bien habita; lo otro, en estricto sentido, no es, y hay que borrarlo como se borran las formas mentirosas de la pesadilla. La ideología es la verdad, y quien se posesiona de ella no sólo la conoce, sino que se identifica en su conducta de tal modo con ella que es imposible que ésta no sea recta. Los que se posesionan de la ideología, o los poseídos por ella, son como los perfectos en las sectas gnósticas: no puede haber en ellos mal, porque han trascendido la barrera entre el bien y el mal, la han superado de tal modo que ya no tienen que elegir el bien, pues está en ellos.

El ideólogo es el que ha triunfado sobre lo que le imponía a su subjetividad categorías extrínsecas, es el que se ha liberado de toda obediencia, pues lo único digno de obedecer se ha identificado con él; es el hombre liberado de obligaciones morales, de leyes, de la necesidad de someterse a las exigencias de una realidad que ahora, en virtud de la ideología, yace a sus pies esperando sólo ser salvada.

3. Simplicidad de la ideología

Para llegar a entender lo que es la ideología, hay que procurar no quedar preso en la consideración de alguno de sus aspectos o manifestaciones. La ideología tiene un aspecto intelectual, uno moral, uno psicológico, uno sociológico: es necesario examinarlos, pero esto lleva consigo el riesgo de que ahí se escape la aprehensión de su significado global. La ideología es la fusión de todos esos aspectos en algo simple y elemental, monolítico. Desde la perspectiva ideológica, no existen esos diversos aspectos, pues ella es la superación de todas

las diferencias que dividen al hombre e impiden la restauración de éste en su simplicidad primigenia.

No es mero conocimiento, sino la vía de acceso a todo conocimiento; no es regla de conducta, pues es el impulso interior del sujeto que da a su conducta autonomía e infalibilidad; no es un patrón de normalidad psíquica, pues al estar posesionado el sujeto por la idea única y simple, no queda nada en su interior susceptible de ser ordenado; no es, por último, una solución social, o un criterio de acuerdo al cual se puedan encarar y remediar los problemas comunes, sino una nueva mentalidad, elemental y fácil de asimilar para quienes no la resistan, que se extiende como promesa infalible de plena felicidad futura y ante la cual se esfuman los problemas, eximiendo así a los que la hacen suya de los esfuerzos intelectuales o renuncias morales requeridos para darles solución.

En el orden intelectual, la ideología ocupa el lugar de las viejas virtudes de sabiduría, inteligencia -hábito de los primeros principios-, ciencia y prudencia. También comprende el arte, por cuanto es el criterio para distinguir el auténtico del que no lo es (el popular del burgués por ejemplo). Esto significa que el hombre entregado a la ideología está intelectualmente muerto: no es él quien piensa, juzga, reflexiona, sino la ideología -y tras ella el ideólogo- en él y por él. Cualquier conato de independencia personal en este sentido es síntoma de recaída en la alienación de la cual salva la ideología, y debe ser prontamente curada. La personalidad desaparece, absorbida por el destino que impone al hombre la necesidad impersonal y cósmica de la ideología.

Ocurre algo semejante en el orden moral: todos los antiguos conceptos, los que le dan inteligibilidad, son vaciados de contenido. Es moralmente bueno todo lo que favorece la revolución -es decir, la aplicación de la ideología-, malo todo lo que se le opone: este enunciado de Lenin expresa exactamente el sentido de la moral que impone la ideología. Toda la vitalidad del sujeto, inteligencia y voluntad, habilidades y has-

ta virtudes morales -desgajadas de la justicia- se vuelcan en la entrega a la causa revolucionaria. Las obligaciones que emanan del orden natural se borran de la conciencia.

Psicológicamente, el ideólogo es un poseído: sus reacciones, sus respuestas, su conducta no son las suyas, las de una persona cuya razón actúe con discernimiento para determinar a la voluntad en la consecución del bien, sino las del iniciado que ha pasado ya por las pruebas que condicionan el acceso a la *gnosis* salvadora. Es el energúmeno que, con grado mayor o menor de lucidez, se mueve sólo a impulso del poder de la idea. Entre los factores psíquicos condicionantes de la actitud ideológica se halla, en lugar preponderante, el resentimiento. Consiste éste en el repliegue del sujeto sobre sí mismo para incubar en su interior situaciones, reales o imaginadas, de agravio o injuria, las cuales se independizan de sus causas particulares para constituirse en fuente inagotable de una necesidad de vindicación no vinculada a objetos determinados, sino objetivable en cualquier persona o institución. Por lo general es la sociedad, en su universal indeterminación, la que debe pagar los agravios del resentido, y así no es raro que éstos vayan a incrementar el caudal de la fuerza revolucionaria.

En su dimensión sociológica, la ideología presenta un contraste de aspectos que podría producir perplejidad. La ideología es, como se ha dicho, la *gnosis* de los perfectos, a la cual llegan tras un proceso de rigurosa selección y purificación, para constituir una minoría cerrada. Por otra parte, es también alimento de masas, es postulado fácil que reemplaza al juicio, y que ocupa en las almas simples el lugar de la fe religiosa.

La relación entre el ideólogo y la masa ideologizada es la del pontífice y los fieles. En éstos la ideología va produciendo una esquematización mental que exime de hábitos intelectuales: en el ideólogo ha construido ya, a partir de los esquemas, un sistema cuyo significado esotérico, dominado por él, le permite conocer y anticipar el verdadero sentido de las cosas. Al difundirse la actitud ideológica, opera en la sociedad un reemplazo de su orden natural por un patrón homogéneo de reacciones -más que de conductas- y de lenguaje -más que de pensamiento-, borrando las diferencias de cultura, tradición, temperamento, profesión, etc. Produce una nivelación hacia abajo, una masificación, para construir desde esta base una nueva estructuración vertical: la del artificio ideológico que debe reemplazar a la vieja sociedad.

4. Unidad de las ideologías

La génesis y el desarrollo histórico de la ideología se verá en los capítulos siguientes. Lo que aquí hay que advertir -punto necesario para entender ese desarrollo- es que, si bien existen o han existido diversas ideologías, muchas veces oponiéndose entre sí violentamente, ellas no son ni han sido independientes, como brotes de distintas semillas unidas sólo por circunstancias de espacio y tiempo.

La actitud ideológica, que en el siglo XX -a partir sobre todo de la segunda guerra mundial- se encuentra en su etapa de mayor extensión y dominio, es básicamente una e idéntica, cualesquiera sean sus formas o expresiones. Por esto, y antes de entrar al estudio de esas formas diversas, es necesario hacer hincapié en lo propio de la ideología en cuanto tal, para ver que es esto, siempre idéntico en la base de esas formas, lo que ha ido tomando distintos rostros y, principalmente, lo que se ha ido plasmando según una consecuencia progresivamente mayor con los postulados primeros. El nacional-socialismo, por ejemplo, surge como una rama herética del común tronco ideológico, que amenaza en su momento dividirlo al desviar la savia hacia una concepción particular del socialismo, la cual frustra en éste, al identificarlo con destinos raciales, su misión de salvación universal. En cambio, las ideologías que a partir de 1945 están aparentemente en radical oposición mostraron, durante la guerra, que las diferencias que las separan son só-

lo de grado y que cuando es menester puede hacerse abstracción de ellas.

Si existen diversas ideologías es, en consecuencia, porque existe, en el trasfondo de todas ellas, la actitud ideológica fundamental. Es, de este modo, la ideología la que se ha ido desplegando dialécticamente y tomando diversos rostros, hasta concluir en la síntesis final de un liberalismo globalizado o de un socialismo liberal. El fenómeno histórico de la aparición y desarrollo de las ideologías corresponde, por tanto, a un proceso único, consistente en la gradual reversión del hombre hacia la afirmación de su absoluta autonomía e independencia; es, desde el punto de vista interior de las ideologías, el proceso de la liberación del hombre. En este proceso, la secuencia de las diversas ideologías es la de los hitos consecutivos en la vía hacia la construcción de la nueva sociedad y hacia la aparición, en ella, del hombre nuevo.

5. Lo opuesto a la ideología

Resulta claro, en consecuencia, que lo verdaderamente opuesto a una ideología no es otra ideología de signo contrario, sino el orden propio de la existencia humana, determinado por las leyes de la naturaleza y de la Redención. Del mismo modo como lo más opuesto a una enfermedad no es otra enfermedad, sino la salud. Puede ocurrir, ciertamente, que ciertos agentes patógenos entren en violenta pugna con otros contrarios, pero esto será siempre a costa de la salud del organismo y nunca a favor de ella: del mismo modo, las luchas implacables entre ideologías -tales como las que se han sucedido unas a otras en el siglo XX-, para las cuales se movilizan todas las energías de la sociedad real, terminan sólo en el agotamiento moral y en la destrucción de ésta.

Sucede, sin embargo, que la actitud ideológica es contagiosa: todo lo engloba en un sistema claro y distinto, nada queda

librado a la contingencia o al arbitrio de las personas. Es tal la seducción que ejerce la actitud enérgica y lúcida del ideólogo, que ante ella se suele dar como reacción sólo un retraimiento escéptico, una posición dubitativa ante todo lo que lleve signo de acción política o de interés por el destino colectivo. Esta posición, que además busca refugio en la comodidad y seguridad materiales, crea un vacío frente al poder ideológico, vacío en el cual se desorientan quienes no participan de ese poder, al verse tironeados desde polos falsos, y que, además, tiende espontáneamente a ser llenado por ese germen universal de la ideología que es el individualismo, la afirmación de la propia libertad y de los propios intereses como algo absoluto. Y el que no se acomoda en el vacío, y que aún cree que hay que resistir, pero carece de bases intelectuales y morales sólidas, suele caer en la tentación al adoptar el estilo y los métodos de la ideología, y al emular su triunfalismo.

Puede ser relativamente fácil identificar y definir una enfermedad. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la salud. En capítulos anteriores se han estudiado los fundamentos del orden social humano: no se puede decir, no obstante, que se hayan definido todos sus aspectos, de tal modo que de ahí tengamos un cuadro completo de lo que es y debe ser la sociedad. Es imposible, dicho en otras palabras, exponer lo propio del orden natural como se expone una ideología; y no porque sea menos inteligible, sino porque tiene la inteligibilidad de lo real, y de lo real humano, de lo cual sólo es posible conocer con plena certeza los principios, pero no las formas concretas futuras. Las coordenadas dentro de las cuales debe desenvolverse la existencia humana son normas morales, de las cuales no se infiere la conducta al modo de una deducción matemática, sino al modo propio de las virtudes, principalmente de la justicia y de la prudencia.

Hay una radical diferencia entre el modo de actuar que se inspira en la ideología y el que es dirigido por esas virtudes, incluso en las formas externas. Al apoyarse éste en un orden

natural, de donde toma su certeza y su seguridad, no tiene que estar permanentemente reafirmándose a sí mismo, en un movimiento perpetuo. La conducta fundada en la ideología, en cambio, debe estar en constante proceso de imposición de las formas en que se inspira, tanto en el interior de las personas como en el seno de sus organizaciones. Necesita del entusiasmo como energía esencial y permanente, pues no es admisible que, acallada la motivación ideológica, el sujeto reencuentre el sosiego de un orden natural y se apegue a él.

Si se piensa en base a esquemas unívocos es prácticamente imposible dar con la clave de una actitud verdaderamente contraria a la ideológica. Esa actitud se asienta sobre principios inmutables y universales, pero no con el fin de parapetarse tras ellos, sino de abrirse a lo real con un criterio que permita descubrir sus caracteres singulares y entender la diversidad de sus formas. No construye sistemas artificiales que den al sujeto la ilusión de que todo está entendido y ya determinado. Es la actitud de la inteligencia dispuesta a ser fecundada por lo que existe, y que no se clausura en un intento de justificación de sí misma y de sus objetos, o en una renuncia escéptica a conocer lo verdadero.

Lo opuesto a la ideología no consiste, pues, en la aplicación de otra receta, de otra prótesis intelectual y moral apta para que conserve la ilusión de la verdad y del bien quien ha renunciado a ser partícipe de ello. Lo opuesto a la actitud ideológica es la de la sabiduría, fin perfectivo del hombre, en sus dimensiones contemplativa y práctica, cuyo objeto no se deja reducir a categorías formales, gozando no obstante de inteligibilidad y universalidad más perfectas que todo lo reducible a ellas. Si se llegara a entender qué es lo que viejos maestros, como Aristóteles, llamaban filosofía, amor a la sabiduría, y si se participara de este mismo amor que ellos tuvieron, se entendería también hasta qué grado es la ideología una enfermedad que mata en su misma raíz el alma espiritual del hombre.

¿Por qué, en la historia de los últimos siglos, se ha ido sistemáticamente echando por la borda lo que se haya podido ganar por la vía de la sabiduría, para ir a acogerse a la alucinación enajenante de la ideología? Responder satisfactoriamente a esto requeriría adentrarnos en profundidades del alma humana que sólo se pueden atisbar, y con cierto temblor. Hay causas, sin embargo, que aunque no sean las últimas, explican en buena parte cómo se ha ido decantando el fenómeno. Son actitudes que, aunque por sí mismas no sean ideológicas en estricto sentido, anticipan ciertos rasgos propios de la ideología. Señalaremos aquí al nominalismo y a la nueva actitud ante la ciencia en el plano intelectual, al protestantismo en el religioso y moral, y al gnosticismo englobándolos todos y siendo, así, lo que de manera más próxima prefigura históricamente la actitud ideológica.

6. Antecedentes de la ideología

a) *El nominalismo*

El nominalismo es un intento de dar respuesta al problema de los universales. Este problema es el de determinar qué corresponde, en el orden real, a los objetos de concepto. Estos objetos no tienen existencia individual y, sin embargo, los atribuimos a lo individual, reconociendo que esto es eso que le predicamos: por ejemplo, al decir «Babieca es caballo». Son objetos universales, lo cual significa que son unidades objetivas cuya propiedad es la de ser o poder ser en muchos: el concepto de caballo tiene una unidad objetiva en mi mente, que la puedo referir idénticamente a Babieca, a Rocinante o a cualquier otro individuo en el cual reconozca las características señaladas por la palabra *caballo*; lo significado por esta palabra es, por tanto, algo uno en el entendimiento, atribuible a muchos individuos. A éstos los percibo mediante la experiencia

sensible, pero no los entiendo tal como entiendo los conceptos que les atribuyo: ¿significa esto que lo universal, por ser distinto del objeto singular de la percepción, tiene también y por lo mismo una realidad distinta de la individual? Lo universal es objeto de la inteligencia, no de los sentidos, ¿significa ello que existe un mundo oculto a las percepciones sensibles, un mundo de las esencias o formas puras, de lo perfectamente inteligible, en contraste con el cual el sensible es un mundo de sombras, de meras apariencias?

A la respuesta afirmativa a esta última pregunta, que es la que dieron Platón y los platónicos, adhirieron muchos que, con claro sentido de que los atributos objetivos de lo inteligible tenían que ser, de algún modo, reales, no atinaban sin embargo a explicar de otra manera la unidad de las esencias en su oposición a lo huidizo y mudable de las formas singulares.

Aristóteles y los aristotélicos, en cambio, explicaron la universalidad de las esencias por la abstracción operada por el intelecto: éste proyecta su luz a las imágenes del sentido, destacando de este modo lo inteligible de la cosa singular y dejando en la penumbra sus rasgos particulares y sensibles, los cuales no corresponden a *lo que es* esa cosa, sino únicamente a su modo individual de ser. Esta abstracción no es una separación de realidades, sino sólo la aprehensión por el intelecto de la esencia de la cosa singular. Esa esencia es real, no porque le competa existir en cuanto tal, como esencia pura, sino porque es aquello a lo cual compete existir singularmente, si existe: así, la realidad de Babieca es la de ser caballo.

La dificultad de este problema, y en especial de la intelección de su respuesta aristotélica, radica en que se plantea en el plano de lo puramente inteligible, lo que no admite reducciones al nivel de la imaginación ni, por lo mismo, analogías en este plano. Por esto, la respuesta de los aristotélicos -y en particular la de uno de ellos, Tomás de Aquino, quien la dio de modo más completo y fundado- encontró, desde que fue formulada cabalmente en el siglo XIII, señalada resistencia.

Y una de las formas de esta resistencia, que se dio como reacción contraria a la misma razón de ser del problema, fue la de Guillermo de Ockham y de los llamados nominalistas, para quienes la realidad de la esencia universal quedaba reducida a la de la palabra que hace las veces de ella en el lenguaje: lo real es, por consiguiente, sólo lo individual, y todas las categorías mediante las cuales lo conoce el entendimiento -especies, géneros, propiedades, etc.- no son más que fenómenos o artificios lingüísticos para dar una apariencia de orden a algo que por sí mismo no lo puede tener. No hay conocimiento propio sino de lo singular, y las generalizaciones o especificaciones corresponden a indeterminaciones de las formas individuales, que al permanecer difusas pueden ser atribuidas indistintamente a diversos sujetos, quedando a esto reducida su universalidad.

Con el nominalismo desaparece el vínculo entre la inteligencia y la realidad. Aparentemente, se estrecha la relación con los individuos concretos: pero éstos no son para la inteligencia propiamente un objeto, sino el material a partir del cual conoce o busca conocer. Y con el nominalismo se niega que lo que se presenta a ella como objeto, a partir de la percepción de lo individual sensible, tenga en su unidad una consistencia formal: las esencias universales son nada. Queda el entendimiento flotando, como fantasma impotente, ante una realidad de la cual ni siquiera puede afirmar que lo sea.

Ahora bien, con el nominalismo no se suprime, evidentemente, la modalidad propia de las operaciones intelectivas: el entendimiento -aún el de Ockham- sigue actuando con formas abstractas y universales, y el lenguaje sigue significando estas formas; lo que ocurre es sólo que, para el sujeto, todo esto es ya autónomo e independiente, ya no hay que buscar en su conformidad a un *quid*, a una esencia, la razón de ser de tales formas. Y en esto está en germen la actitud ideológica: si lo real no es inteligible, si los conceptos del entendimiento le son ajenos, nada impide afirmar que eso que llamamos real sea, en definitiva, sólo algo informe que espera el toque del hombre,

nuevo demiurgo, para advenir a su verdadero ser. Ciertamente, el nominalismo de Ockham tenía que recorrer aún un largo itinerario antes de llegar a la ideología; pero la base intelectual ya estaba asentada: la absolutización de las formas mentales, a partir de las cuales el hombre intentará ya no entender el mundo, sino volver a crearlo.

b) ***La ciencia moderna***

Del nominalismo nace una nueva actitud intelectual, que va a marcar en todos sus aspectos al hombre que en ella se forma. Si se compara, por ejemplo, las actitudes que con respecto a las ciencias de la naturaleza tuvieron Alberto Magno (1206-1280) y Francis Bacon (1561-1626), se descubre que para uno y para otro el valor del conocimiento es completamente distinto, aunque se refiere a los mismos objetos. En el último se perciben los caracteres de lo que se ha denominado ciencia moderna, que consiste, fundamentalmente, en buscar el conocimiento de la naturaleza con el fin de dominarla. Alberto, en cambio, lo buscaba para contemplar allí una participación de la verdad. Las ciencias naturales, a partir del siglo XVII, se desarrollan con un ímpetu enorme, que no corresponde sólo al ansia por saber, sino al deseo de descubrir los principios que han de dar la clave para la manipulación técnica de las cosas. La ciencia es un instrumento de poder: al sujeto le importa el mundo real, sus formas y sus leyes naturales, sólo como el dato que debe tener en cuenta para poder crear nuevas formas. La objetividad de las ciencias positivas -sobre la cual Comte basó su concepción del mundo y del hombre- es sólo relativa: es únicamente el punto de referencia o de apoyo que necesita la razón, en su dimensión técnica, para forjar esas nuevas formas.

La ciencia moderna se constituye de esta manera en un ingrediente de la ideología, de la cual se hace inseparable. Y al hablar de ciencia moderna se hace referencia expresa al valor

que el conocimiento del mundo corpóreo adquiere en el sujeto y para el sujeto, no a lo conocido en cuanto tal. Anticipa a la ideología, al suponer que la actitud del hombre ante las cosas es esencialmente demiúrgica o transformadora, y al concebir al conocimiento como instrumento para esta transformación. La sociedad va a ser luego el campo de experimentación y de competencia de los modelos científicos; el fin de la ciencia es el éxito, el triunfo, la creación de un mundo nuevo, la modificación del hombre mediante la transformación de su medio físico.

c) ***El protestantismo***

La reforma protestante, que habrá de ser considerada con mayor detención al examinar la influencia que tuvo en la génesis del liberalismo, añade al nominalismo la energía religiosa, tendiendo ambas corrientes a la conversión de la subjetividad del hombre en un absoluto.

El concepto que Lutero tiene de la fe cristiana corresponde a un acto interior de confianza en Dios y no a un asentimiento de la inteligencia a lo que Él revela. Se asimila más a la virtud teologal de la esperanza que a la de la fe. Con ello la inteligencia pierde, en el orden sobrenatural, su objetividad universal: ésta ya no importa, pues no depende de ella la salvación. El papel de la inteligencia es, a partir de aquí, el de sustentar ese acto interior de confianza: lo que ella conozca no vale para el sujeto por ser verdadero, sino por producir ese sentimiento, el de estar salvado. De aquí que la interpretación del sentido de la Revelación deba estar sustentada en este criterio básico, puramente subjetivo: el de la libertad del cristiano para interpretar los que Dios revela.

Lutero niega terminantemente que exista en el hombre libre albedrío, lo cual significa que respecto del bien o del mal está predeterminado por Dios; sin embargo, afirma esa libertad del cristiano, por la cual éste está por encima de preceptos

o leyes, incluido el *Decálogo*. Este concepto de libertad, cuando pierda su connotación religiosa, se transformará en la idea central de la ideología: es la consagración de la subjetividad en su autonomía absoluta. Intelectualmente Lutero no agrega nada nuevo al nominalismo, el cual tuvo clara influencia sobre él, pero le da una fuerza que no podía haber tenido como mera corriente filosófica.

La inteligencia, con el protestantismo, deviene, en el plano teológico, en lo que debe aportar justificación al sentimiento subjetivo de seguridad en la propia salvación. Es este sentimiento el que se instala en el primer plano. Y es explicable que el hombre que ha logrado esa plenitud subjetiva y que se instala seguro en ella, busque proyectarla más allá de sí, configurando un mundo a su imagen y semejanza, procurando dar realidad externa a las formas que han visto la luz en la independencia de su espíritu interior. La actitud ideológica no está aún completa en el protestantismo, pues, aunque éste tenga como base la subjetivización del cristianismo, permanecen en muchas de sus corrientes elementos inmutables de la Revelación y espíritu auténticamente religioso. Sin embargo, es sintomático el hecho de haberse dado esa actitud ideológica, con todos sus principales rasgos, en muchas de las sectas primeras surgidas del luteranismo.

d) *El gnosticismo*

El gnosticismo es una concepción intelectual y religiosa que se hace presente históricamente cuando el Cristianismo comienza a expandirse desde Israel, y que ha mantenido esa presencia, sin solución de continuidad, con alzas y bajas, desde entonces hasta ahora. Consiste en un intento de desplazar el centro de la acción redentora desde Dios al hombre. La creación, según las concepciones gnósticas -cuyas variaciones son tan grandes como complejas sus distintas escenificaciones-, es

efecto de una caída de la divinidad, la cual no puede ser reparada sino por el hombre. Éste, mediante un proceso de purificación, puede alcanzar el conocimiento que salva, la *gnosis*. Esta salvación no tiene una dimensión personal, sino cósmica: el hombre, al lograr el estado de perfección que le otorga la *gnosis*, no sólo se redime él del mal, que tiene una realidad sustantiva, la de la creación que se le ha ido a Dios de las manos, sino que comunica esta redención a lo que, inmerso en el mundo, debe ser separado de él para reintegrarse al orden primero. El mundo, en cuanto permanezca ajeno a la acción salvadora, debe ser aniquilado, reducido a aquello de donde no debía haber salido, la nada.

Los gnósticos constituyen un círculo cerrado, al cual no puede acceder sino aquél que, habiendo pasado con éxito diversas pruebas, se inicie luego en el proceso de purificación que ha de llevarle, gradualmente, al estado de perfección. En ellos se da la misma actitud iluminada y demiúrgica, unida inseparablemente a un odio implacable por el mundo, por lo creado, por lo que no participa de la salvación, que más tarde ha de aparecer en el ideólogo. Éste es, en realidad, la moderna versión del perfecto, del que, poseído plenamente por el conocimiento que salva, goza de la capacidad para comunicar esta salvación a la humanidad, liberándola de todo lo que la oprime. Se dan en el ideólogo la energía divina que inflama al gnóstico y la implacable seguridad del iluminado. Es el único que tiene la llave de la redención, y a él debe someterse la sociedad entera de los hombres para ser rescatada de su caída original, la que ha consistido en aceptar como un bien su dependencia de la ley natural y del Creador.

7. Ideología y poder

Hay relación entre la aparición de la ideología, al comienzo como actitud más o menos indefinida y luego como siste-

ma universal, y la desaparición del sentido moral de la legitimidad. Es decir que hay directa proporción, en la intención de quienes tienen o buscan el poder social y político, entre la presencia de la actitud ideológica y la ausencia y rechazo de los fundamentos naturales de la potestad legítima. Es propio de la ideología el constituirse ella misma en principio de poder, rechazando absolutamente cualquier otro: es legítimo únicamente el poder de la ideología, y por serlo de ella. No hay ninguna referencia a una norma moral para el poder -salvo la ideología, que es ella misma norma absoluta- ni a una finalidad trascendente de éste. Este constituirse la ideología a sí misma en principio inmanente de legitimidad, explica la identificación que se hace entre ésta y la legalidad de la que es fuente el poder ideológico.

En muchas circunstancias, lo que ha movido a los hombres a hacerse de poder es su concupiscencia por él -una de las más fuertes y profundas-, y la necesidad de amparar la expansión de particulares intereses que no gozan de clara justificación moral: así ocurrió, por ejemplo, en Inglaterra luego de la confiscación de los bienes de la Iglesia, en el reinado de Enrique VIII. Pero enseguida se hace necesario dar al poder así conseguido justificación y estabilidad, exigidas como condiciones de seguridad por el mismo poder alcanzado, y de este modo se va configurando una actitud en que ya se encuentran elementalmente delineados los rasgos de la ideología.

Ésta ha nacido, entre otras fuentes, como interna necesidad del poder despojado de legitimidad, el cual busca llenar desde sí mismo este vacío de justificación. Y es, a su vez, la condición de desarrollo de ese mismo poder, un desarrollo que no puede tener límites, pues éstos son su negación.

De este modo, se puede apreciar que no son sólo inseparables la ideología y el poder, sino que hay una íntima identificación entre ambos. El perfeccionamiento de las técnicas de conquista y de conservación del poder, propio de los sistemas ideológicos contemporáneos no es una adquisición nueva de

éstos, sino la respuesta a una interna exigencia de la misma ideología.

La mentalidad del ideólogo es, pues, una mentalidad de poder. Y sería algo muy ingenuo, en consecuencia, pensar que el poder que a él interesa es sólo el poder político. Éste le interesa, naturalmente, pero no por lo que significa específicamente, sino en cuanto condición o medio indispensable para hacerse de todas las otras esferas de poder sobre los hombres. Se puede ver, desde los comienzos de la trayectoria histórica de la actitud ideológica, que el poder buscado no ha sido nunca el político considerado en razón de sus fines, sino sólo en cuanto es poder y, por tanto, como vía necesaria para conquistar otras esferas y asegurarlas. El poder económico y financiero, por ejemplo, ha sido muchas veces el objetivo principal, el cual ha requerido como condición el dominio del poder político. A su vez, éste, para tener base más sólida, exigía ser complementado con el poder religioso -así se vio también en Inglaterra, durante la segunda mitad del siglo XVI- y con el poder moral, los cuales añaden al dominio físico el de las conciencias.

Las sucesivas formas que ha ido tomando la ideología se identifican en su secuencia, por esta razón, con el despliegue cada vez más completo de los recursos que permiten ejercer sobre los hombres un poder total: de este modo el poder político constituye solamente un escalón necesario, que debe desaparecer como esfera específica una vez que se alcance el objetivo principal. Esto pertenece a la interna constitución de la mentalidad y de la acción ideológicas, y es inconcebible que alguna parcela de la existencia humana se deje expresamente fuera de lo que ahí está previsto y determinado. La ideología es, por tanto, esencialmente universal, totalitaria. Este término, que en sus orígenes ha sido acuñado con otras intenciones, se ha adecuado en forma perfecta para significar esta propiedad de la ideología, hasta el punto de que se le puede considerar, en la definición de ésta, como su diferencia específica:

no hay ideología, entendida en sentido estricto, que no sea totalitaria, y tampoco hay totalitarismo que no se identifique en su raíz con una actitud ideológica. La ideología es la concepción teórica y práctica del poder totalitario.

8. Ideología y utopismo

La ideología, como fenómeno intelectual y moral post-cristiano, comprende entre sus rasgos esenciales una secularización de la esperanza. Es una promesa de vida futura, cuyo contenido se define por el contraste con las miserias presentes. Ese futuro no es tanto, por lo mismo, de justicia, cuanto de ausencia de todo lo que ahora se rechaza como injusto. Se apoya en una acentuación obsesiva de los defectos tenebrosos -reales o imaginados- de la sociedad actual; en la reacción ante ello se identifica la repulsión por la realidad presente con la aspiración por un porvenir radiante y sin mácula: de este modo, la misma destrucción de la sociedad de ahora aparece como la acción vindicativa que por sí misma, de manera necesaria, ha de engendrar el futuro glorioso.

La actitud psicológica y moral que se cultiva a la lumbre de esta dialéctica presente-futuro, aunque con raíces hondas en el alma, en su manifestación es extremadamente simple: todo se resuelve en la dicotomía entre lo destinado a la destrucción y las promesas de la sociedad futura. Es una actitud esencialmente fatalista en el orden personal, pues comprende la certeza de que sólo alguna generación futura podrá ver la sociedad liberada totalmente de penas e injusticias, generación a la cual se le ofrece como holocausto la propia entrega a la obra destructora.

Este utopismo, inseparable de la mentalidad y de la acción ideológicas, toma el lugar de la virtud teologal de la esperanza. Esta, fundada en la certeza de las promesas divinas, es la que, haciendo presente su término, da sentido a la concreta

existencia temporal del hombre. Sus caracteres esenciales son la oscuridad y la paciencia:

> «Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve ¿cómo esperarlo?; pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos».[1]

Oscuridad porque la certeza la obtiene de la fe, y no de la razón, y paciencia porque implica saber soportar los males presentes, de los que se sabe que no son definitivos. Esta esperanza teologal no tiene únicamente como objeto, ni como objeto principal, la salvación individual. Como virtud cristiana, mira de modo formal y directo a las promesas de Cristo en cuanto tales, es decir, en cuanto participables por todos los hombres: tiene, por ello, un sentido básicamente común, social. Se redujo el ámbito de su objeto y se perdió su principal fuerza, cuando el cristianismo empezó a retirarse y a recluirse en las conciencias privadas, viendo sustituidas sus virtudes por otras que aseguraban los éxitos terrenales. Entre éstas aparece un vago y etéreo «optimismo» respecto del futuro, sin consistencia sobrenatural alguna, y al cual, sin embargo, se le da el nombre de esperanza.

En suma, el vacío que la ideología llena con su utopismo connatural, es el de la escatología cristiana. Es el sucedáneo del Apocalipsis. Desaparece la certeza de un destino de verdadera justicia para la humanidad, justicia que, unida inseparablemente a la misericordia, es la consumación de la obra redentora de Cristo; aparece en su lugar la aspiración a una igualdad esquematizada entre los hombres, cuya realidad se remite a un estado esencialmente futuro. De este modo, la ideología adquiere el poder de mover a los hombres sólo en la medida en que se esfuma en éstos la virtud teologal de la es-

1.- *Romanos*, 8, 24-25.

peranza. En realidad, la ideología se alimenta de la desesperación.

II

El Liberalismo

1. Sentido del término

El término *liberal*, en el uso ahora más corriente, al cual corresponde *liberalismo*, aparece sólo en 1812, cuando en las Cortes de Cádiz se llamó así a los partidarios del nuevo régimen, en oposición a los *serviles*, adictos al antiguo. El término pasó enseguida de este uso circunstancial a denominar universalmente una actitud práctica y una doctrina cuyos orígenes se remontan bastante más atrás, y que son decisivas para producir el vuelco que el orden humano en sus diversos aspectos -moral, religioso, político, económico- ha sufrido en los últimos siglos, desde el quiebre de la unidad cristiana en la primera mitad del siglo XVI.

La palabra tiene otro significado, más antiguo, con el cual no tiene relación el nuevo sentido. *Liberal* es, de acuerdo a ese significado, el que posee la virtud moral de la *liberalidad*. Ésta consiste en la disposición a usar bien del dinero, y como el acto principal de esta virtud, por ser el más perfecto, es dar de lo propio a otros, se puede asimilar a lo que hoy se entiende

por generosidad. Esta significación primera se muestra, de este modo, no solamente ajena a la nueva, sino contraria, si se considera -como se verá luego- que el liberalismo, en una de sus más importantes dimensiones, la económica, se funda sobre la estimación de la codicia como virtud.

Las primeras manifestaciones del liberalismo son prácticas, no doctrinarias. Se lo puede definir como la actitud que, afincando su raíz en la afirmación de la autonomía del hombre, reivindica esta autonomía frente a todo tipo de obediencia o sometimiento a una autoridad o potestad que no emane de la libre determinación de cada individuo. Aparece como un impulso emancipador del hombre, primero frente a la Iglesia católica y al antiguo régimen, el de las monarquías tradicionales europeas -luchas que le dan su perfil esencial-, y luego, sobre todo al configurarse como una doctrina universal, también frente a las diversas formas de dependencia impuestas al hombre en virtud de potestades y leyes propias del orden natural.

2. La libertad como valor supremo

La autonom La autonomía del hombre suponertad es su bien máximo y el principio más universal de moralidad. La libertad no es susceptible, sin embargo, de ser definida positivamente: se la explica como ausencia de coacción sobre la conducta del individuo, y se entiende como coactivo cualquier acto que interfiera de algún modo en esa conducta para intentar darle una dirección que no sea la que la persona, espontáneamente, quiera conferirle. Por esto, toda ley o norma que pretenda, con fundamento objetivo y universal, dirigir la conducta concreta de las personas, todo acto de potestad ejercido sobre ellas sin su consentimiento, son asimilados a la categoría única de presión coactiva. La autonomía del individuo hay que entenderla, pues, de manera literal: únicamente es válida o legítima como ley para el hombre la que emane de su subjetividad, en el supuesto de que ésta se haya independizado antes de todo vínculo obligante extrínseco.

La esfera propia de la libertad, donde deben verificarse inmediatamente sus efectos, es el ámbito privado de la persona. Esta privacidad se da, desde luego, en la relación del sujeto con los bienes materiales que constituyen propiedad suya. Pero no tiene su razón de ser allí: también es privado, de acuerdo a esta concepción, todo lo interior e íntimo del individuo, es decir sus hábitos, actos intelectivos y volitivos, sentimientos, etc., los cuales competen absolutamente a él y, por lo mismo, sólo a él. Esto significa que queda reducido al plano de la subjetividad excluyente todo lo que pertenezca al orden de los objetos de la inteligencia y de la voluntad, todo lo que se refiera al orden de la verdad y del bien. Aquí está la piedra angular de la concepción liberal.

Precisamente a causa de entender lo verdadero y lo bueno como asuntos privados de cada sujeto, como algo que no puede tener una trascendencia más allá de él, que no puede poseer una validez objetiva distinta a la que tiene en él y para él, se llega a una completa confusión entre lo interior o íntimo y lo privado. La privacidad es, en realidad, la condición normal para la intimidad en el hombre, debido a que éste sólo toca el mundo de lo espiritual y a que debe cuidar, por ello, de no turbarlo con su torpeza animal: no es contraria, en consecuencia, a la intencionalidad universal de las principales facultades que constituyen esa intimidad, la inteligencia y la voluntad, sino que se ordena a ella como a su fin más importante.

Debido a tal confusión, ocurre una inversión en el orden interior del sujeto: en el primer lugar entre los actos interiores quedan los del sentimiento -en razón de su carencia de objetividad propia: los sentimientos son, en efecto, sólo repercusiones subjetivas provocadas por el conocimiento y el querer- y, sometidos a ellos, los actos del entendimiento y de la voluntad. Las consecuencias de esta inversión son infinitas: todas

ellas configuran el perfil propio del liberalismo (sólo si lo infinito, claro está, puede tener perfil propio).

La afirmación de la independencia del individuo en sus actos interiores exige esta inversión del orden propio de las operaciones del alma. Y, a su vez, tal independencia es lo que desliga a la conducta externa del sujeto de todo tipo de obligación: respecto de Dios, pues se le ha recluido en la subjetividad, identificándolo de hecho con ella, y respecto de los demás hombres y de las otras creaturas, pudiendo de este modo afirmarse absolutamente su autonomía. Por esta razón, al disponer de lo suyo, de las cosas sobre las cuales tiene propiedad, goza también de la privacidad absoluta, lo cual significa que el uso de esas cosas no puede de ningún modo ordenarse a un bien distinto de aquél que consiste en la simple reafirmación, mediante los actos exteriores, de la autonomía del sujeto. Ésta es su libertad: la independencia en todos sus actos respecto de cualquier forma de potestad o ley extrínsecas; esta independencia implica la renuncia a la pretensión de que lo que es válido para él, en su subjetividad, sea válido también de un modo objetivo y universal para los demás hombres. El problema de esto -al cual, por cierto, el liberal evita ofrecer solución- es que se sostiene como verdad universal, válida sin excepción para todos, que toda verdad es particular y válida sólo para el sujeto que la enuncia.

Hay, por consiguiente, dos aspectos de la libertad del individuo, el interno y el externo, los cuales, siendo esencialmente dependientes entre sí, delimitan los dos planos en que se despliega el liberalismo. El primero es el que corresponde a la vida intelectual, religiosa y moral del hombre. El segundo a la vida económica, social y política. Consideraremos a continuación los caracteres más importantes de uno y de otro, sin perder de vista que derivan de una concepción única del hombre y de su libertad, es decir, que no existe separadamente un liberalismo económico, otro político, otro religioso, etc., sino únicamente caras distintas de esa concepción básica. Ha suce-

dido con frecuencia que, al separar estas caras como si fuesen independientes, se pierda el hilo de sus vinculaciones lógicas y reales, pérdida que se ha visto facilitada por el hecho de que en el liberalismo se haya acentuado históricamente más su aspecto práctico que el doctrinal.

3. Liberalismo intelectual, moral y religioso

En el orden del conocimiento intelectual, la concepción liberal se basa en el postulado de que no se puede sostener como verdadero, objetivamente, lo que cada sujeto tiene por tal. La verdad es, por tanto, algo relativo: existe la verdad de Fulano o la de Zutano, las cosas son para uno o para otro lo que subjetivamente cada cual se represente de ellas, sin que pueda llegarse nunca a la afirmación de que tengan determinada realidad, independiente de la aprehensión diversa que cada sujeto puede tener de ella y que sea, de este modo, la causa determinante de la verdad o, en su defecto, de la falsedad de los juicios.

Cada cual tiene *su* verdad y nadie tiene derecho a imponerla como si fuese la verdad: por principio se niega para cualquier tipo de juicio la posibilidad de una certeza diferente al mero convencimiento interior. Y al no ser posible la certeza objetiva ni siquiera respecto de los principios del juicio, tampoco se puede intentar, mediante confrontación de opiniones, estudio, investigación u otros métodos, la conversión de la propia opinión en certeza fundada en una evidencia común.

El valor relativo de toda enunciación se da, por consiguiente, de parte del objeto, que no puede nunca obligar al sujeto a un asentimiento que violaría su autonomía de conciencia; no se da, al menos necesariamente, de parte del sujeto, para el cual la enunciación puede ser absolutamente cierta: el *quid* está en que esta certeza, como todo lo que pertenece a la

subjetividad del individuo, no puede ir más allá de los límites de ésta. No es posible, en consecuencia, hacer participar a otro de la verdad conocida por uno, mediante la manifestación objetiva de la evidencia o de las razones de las cuales se concluye; pero sí es posible inducir al prójimo a un convencimiento semejante al propio, a la adhesión subjetiva a ciertos enunciados, por medio de recursos psicológicos.

El liberalismo es, en el plano intelectual, un nominalismo pragmático, una aplicación a cualquier orden de realidades del escepticismo radical respecto del valor objetivo de un principio universal. Por esto, se caracteriza por propiciar en el orden práctico una moral negativa, en que el único principio es el de no conducirse de modo que se pueda violentar la libertad de los otros. No hay preceptos positivos, pues limitarían la libertad, y por ello se acepta como válida cualquier conducta con tal de que sus efectos se circunscriban al dominio privado del individuo o, por lo menos, de que no se intente asaltar la autonomía de los otros. Es más: esa conducta, al cumplir con este principio, es manifestación positiva de la libertad personal, por lo cual es laudable y digna de respeto, cualesquiera sean sus objetos y fines.

En cambio, es reprobable todo intento de dar a las normas de la propia conducta un valor que exceda los límites de lo subjetivo y privado, pretendiendo, por ejemplo, que tales normas tengan vigencia común y que su aplicación constituya tarea de gobierno. Quien eso intenta, ignorando el postulado básico de que cada cual tiene derecho a dirigir su conducta de acuerdo a las normas que quiera, siendo indiferente que sean unas u otras con tal de que sean libremente elegidas, cae bajo los anatemas de intolerante, de retrógrado, de presumir ser dueño de la verdad, etc., todos los cuales pertenecen al catálogo de las excomuniones que puede lanzar la ortodoxia liberal.

Los valores morales son subjetivos y el principal de ellos es el de la autonomía o libertad de la conciencia. Puede el individuo proyectarlos hacia fuera en sus actos, difundiendo su propia bondad, pero de ninguna manera depende su vigencia del grado en que el sujeto participe de un orden que lo trascienda. La justicia desaparece de hecho como virtud moral, pues no es concebible que una persona se haga buena a causa de cumplir con el bien debido a otro: equivaldría esto a destruir en su base la autonomía de la conciencia, ya que es sólo ésta la que puede determinar como buena o mala una acción, sin sujeción a normas extrínsecas.

El liberalismo religioso se ha identificado, desde sus orígenes, con las posiciones básicas del protestantismo. Y no por causas accidentales, sino debido a que en gran medida nace, como actitud espiritual del hombre, de allí. El protestantismo consiste, en efecto, en la exaltación de la subjetividad como ámbito exclusivo en el cual se determina el destino del cristiano: implica la exclusión de toda autoridad externa en la definición del objeto de la fe, con lo cual se convierte a ésta, como ya se ha visto anteriormente, en un acto más bien volitivo o afectivo, en un sentimiento interior de confianza en Dios, dejando de ser el acto de asentimiento de la inteligencia a algo que, habiendo sido revelado, no se ve o no se aprehende directamente.

Con esta subjetivización de la fe, el objeto revelado, lo sujeto a definición por el magisterio de la Iglesia y materia de su enseñanza, lo inteligible del cristianismo, desaparece, siendo absorbido por la expansión del sentimiento religioso, el cual adopta tantas formas cuantos sujetos haya: ésta es la razón por la cual el protestantismo, apenas producida la Reforma, se haya visto sometido a un proceso de fragmentación sin límites, sólo relativamente controlado por las potestades políticas que asumieron como cabezas religiosas. Sus múltiples iglesias se toleran entre sí, conviviendo sin graves problemas, a condición de que ninguna de ellas se proponga a sí misma como la Iglesia Universal.

4. Liberalismo económico y social

a) *El absolutismo económico*

Hemos visto que en el ámbito externo la libertad del sujeto se manifiesta en el dominio pleno y absoluto que éste tiene sobre los bienes materiales de los cuales es propietario. Y desde que todos los valores y normas morales han sido recluidos, en su vigencia, a la subjetividad, lo único que resta como medida objetiva para determinar o regular las relaciones concretas entre los hombres es lo atingente al intercambio de tales bienes. De este modo, los únicos vínculos reales con los cuales se teje el entramado social son los económicos: no queda otro ámbito verdaderamente común, medido para los diversos sujetos por los mismos patrones; los únicos son los que emanan de la apetencia de los bienes materiales.

Lo económico no constituye, pues, un aspecto parcial de la vida en sociedad, ni menos un aspecto subordinado. Es el universo único en que se desenvuelve la vida concreta de los hombres, cuyo motor es el deseo de poseer riquezas. Esto significa que la vida en sociedad no se rige, ni se puede regir, por normas diversas en especie a lo que se halla en juego: la apetencia de los bienes materiales. Cada sujeto entra en relación con los demás sobre la base del peso propio en ese plano, que es el de la riqueza que posee, cuya magnitud va a determinar el grado en que pueda influir para definir el sentido de esa relación. No existe con respecto a ésta la exigencia que, en un plano moral, pueda plantear lo objetivamente justo, ya que todo lo que pertenece a tal plano es de exclusiva incumbencia del sentimiento de la persona, imposible de convertir en medida real de la relación económica por ser algo puramente subjetivo.

En consecuencia, la única ley que tiene real vigencia para determinar las relaciones económicas es la de oferta y demanda. Y al decir relaciones económicas, hay que entender, a la

vez, relaciones crematísticas, pues el fin principal es la adquisición de riqueza, y relaciones sociales, porque a los vínculos del mercado se reduce todo el entramado concreto de la vida en sociedad.

La ley de oferta y demanda, según se ha considerado antes, es una ley cuasi-física de la economía, es decir, regula la relación de fuerzas en presencia, sin tener ninguno de los atributos propios de una ley humana o moral: es como la ley de gravedad, que hay que tener necesariamente en cuenta en la posición y el desplazamiento de las cosas corpóreas, sin que por esto emanen de ella deberes de conciencia; por esto es posible condicionar y manipular la aplicación de esta ley, construyendo, por ejemplo, máquinas que aprovechen la gravedad en determinado sentido o que simplemente la anulen mediante una fuerza contraria. Lo mismo ocurre con la ley de oferta y demanda: nada impide, ni está estipulado lo contrario en la misma ley, que quienes intervienen en las relaciones económicas puedan armar los artificios necesarios para que su aplicación derive en propio beneficio, y en el perjuicio consiguiente de algún otro.

En suma, la economía dejada en su ordenación a la suerte de esta ley natural suya, es una contienda de fuerzas o poderes antagónicos, en que cada cual ha de batírselas como pueda para inclinar a su favor el peso de esa misma ley, mediante el aprovechamiento hábil de las oportunidades que se vayan creando para acrecentar la propia riqueza o, si ésta tiene ya una magnitud suficiente, mediante el condicionamiento directo de alguno de los factores que determinan la ecuación de oferta y demanda.

b) *La nueva ciencia de lo económico*

Adam Smith (1723-1790) era un profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow, discípulo y amigo de David

Hume. Ante el problema, propio de la filosofía moral, de determinar cuál sea el principio de la conducta humana, aquél a cuya luz estimamos buenas o malas las acciones para realizar aquéllas y evitar éstas, afirmó que ese principio es el de la simpatía: es decir que, visto que calificamos las acciones de los demás antes que las nuestras, de acuerdo a la impresión que causan a nuestra subjetividad, el criterio para actuar rectamente ha de ser el de colocarse como espectador de la propia conducta, tratando de ver qué es lo que en nuestros actos produce simpatía en los demás y qué causa antipatía. Éste es el único criterio válido para juzgar el valor moral de los actos humanos:

> «...nosotros obraremos siempre bien si obramos de manera que merezcamos la simpatía más pura y universal que sea posible».

Lo que denominamos bien moral es, por tanto, lo que es objeto de simpatía general, y malo es, por el contrario, lo que suscita antipatía: en esto se basa la única visión objetiva posible acerca del propio mérito moral y de sus causas.

Este profesor escocés es considerado el padre de la nueva ciencia económica, por su obra -publicada en 1776, trece años después de haber renunciado a su cátedra en Glasgow- *A inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, conocida abreviadamente como *La riqueza de las naciones*. Explica aquí con gran acuciosidad cómo se desenvuelven concretamente las relaciones económicas, aportando una serie de observaciones sobre las condiciones que las determinan, y delimitando así el objeto de lo que para él es una ciencia autónoma e independiente. Probablemente no haya sido el primero en considerar de este modo ese objeto, pues antes que él los fisiócratas -con los cuales Smith tuvo contacto en Francia antes de redactar su obra- encararon el fenómeno económico de manera semejante; no obstante ello, es el que más influencia ha ejercido en la definición de la nueva ciencia.

La economía es, desde esta nueva perspectiva, un fenómeno independiente, que puede ser por ello objeto de una ciencia que adopte, para conocer sus leyes y saber cómo se aplican, los métodos propios de las ciencias positivas, como la química o la biología. El hecho de que las leyes económicas sean objetivamente aislables supone la independencia del fenómeno al cual rigen; en lo cual hay implícito un postulado de orden práctico: hay que abstenerse siempre de caer en la tentación de imponer a la economía normas que no sean leyes naturales del fenómeno en sí, pues son éstas las únicas que pueden determinar, sin violentarlo, el curso complejo de las relaciones de intercambio. Los intentos de aplicar criterios morales y políticos a la conducta económica son siempre, por consiguiente, anti-naturales.

La subjetivización del orden moral -dependiente la bondad o maldad sólo de los sentimientos de simpatía y antipatía- es lo que produce la emancipación del orden económico, que queda así impermeable a toda valoración ética: a lo más, si ésta cabe, se traducirá en un sentimiento de simpatía por el modo como se actúa en el mercado o se llevan los negocios. La economía pertenece al orden de la ciencia y del arte, no al de la moral, y es por ello inválido el que se la juzgue, en cualquiera de sus aspectos, conforme a criterios morales. Es el arte de adquirir riqueza -la vieja crematística invadiendo definitivamente todo el campo de la economía-: solamente es válido juzgarla por sus resultados, como la obra de un albañil o la de un carpintero.

De esta manera, lo económico se transforma en el único ámbito en que existen pautas verdaderamente objetivas, reales, para calificar la conducta humana, y ellas no son de índole moral, sino física: el éxito o el fracaso en los negocios. Por esto, se puede sostener, como lo sostiene Smith con su tesis de la «mano invisible» -que convierte en beneficio común el resultado de las acciones impulsadas por el interés privado-, que es imposible que la economía, si se la abandona al curso

espontáneo que han de darle sus leyes, pueda dar como resultado un mal para los hombres. Al contrario, siendo propio de las causas naturales que se sigan de ellas los efectos naturales, no puede esperarse de la aplicación natural de esas leyes otra cosa que su efecto propio, que es el crecimiento de la riqueza. Si este efecto no se ha producido, se debe a que los hombres se han aferrado a la idea de que la economía debe ser justa, y a que con esta intención han metido mano en ella, distorsionándola.

c) *La impotencia de la moral ante la economía*

Ha habido liberales que han visto las consecuencias desastrosas que puede traer para la sociedad la aplicación fiel y universal de estos principios, los que enuncia explícita o implícitamente Adam Smith en su obra. Sin embargo, ante los efectos de una liberación completa de la economía, el único recurso que les aporta su posición para intentar una rectificación, es decir, para moralizar las relaciones económicas, es el de la fortificación interior de los sentimientos éticos del sujeto que toma parte en ellas. El subjetivismo al que la actitud y la doctrina liberales dejan reducida la validez de los principios morales, los hace a éstos impotentes para que se intente a partir de ellos modificar el curso del fenómeno, el cual ha tomado tales direcciones precisamente porque se ha recluido al orden moral dentro de los límites de la estricta privacidad del sujeto: es como tratar de impedir los efectos de un alud de nieve mediante la purificación de los sentimientos íntimos de los esquiadores.

Es lo justo, presente real y objetivamente como fin de la conducta de quienes intervienen en las relaciones económicas, la única medida válida para regular el conjunto de actividades de este orden, refiriéndolas al bien real del hombre. Pero la justicia, en una concepción liberal, no tiene este sentido: si

bien se promueve un comportamiento de acuerdo a ciertas normas uniformes, sin embargo el valor moral que pueda tener tal comportamiento no puede tener otra fuente que la conciencia autónoma de los individuos, su subjetiva estimación acerca de lo que es bueno y lo que es malo. Por esto, cuando en tal contexto se habla de justicia, hay una referencia a los sentimientos que pueda haber en cada cual respecto del bien del prójimo, o a los merecimientos subjetivos de éste en cuanto han de ser objeto de consideración o respeto, pero no a la virtud moral cuyo objeto es el bien real debido al otro, incluido el bien material o económico. La economía tiene una lógica propia, lo cual es obviamente cierto; pero no lo es que ésta sea una lógica independiente del orden moral, que sea como la de un juego o de un fenómeno natural, que el individuo debe conocer y respetar para poder jugar bien y con provecho, pero que no suponen ninguna norma de conciencia.

Los resultados del proceso impulsado por las reglas del juego económico son imprevisibles -o por lo menos son de previsibilidad muy limitada-, por depender de múltiples factores que escapan al dominio de la razón. Es esta falta de conocimiento lo que haría de la libertad el mayor valor que el hombre puede poner en dicho juego, pues es lo que garantiza que los resultados del proceso, aún siendo imprevisibles, hayan de ser siempre los mejores posibles, ya que se habrán ensayado, gracias a la libertad, la mayor cantidad de acciones y soluciones. De este modo justifica Hayek, el más importante de los doctrinarios contemporáneos del liberalismo, la tesis de Adam Smith sobre la «mano invisible»: es en lo que funda la condición intrínsecamente buena del proceso económico que se deja liberado a los ajustes automáticos de la ley de oferta y demanda.

La justicia del intercambio, según se ha visto antes, no tiene como medida el bien interior de las personas o sus méritos o deméritos adquiridos, sino la reciprocidad en el valor real de cambio. La justicia distributiva, cuya medida es, bajo algún

respecto, el mérito personal, no es formalmente justicia económica, aunque ésta no sea independiente de ella.

5. Liberalismo político

a) *Política interior*

Desde el punto de vista liberal, la política, igual que todo lo que se refiere a la organización de la sociedad humana, se subordina, tanto en su concepto como en la concreta dirección que ha de dársele, a los fines de la vida económica, la cual a su vez se define en razón de los fines crematísticos. Es aquí, en lo que se determina a estos fines, donde la libertad cristaliza en formas concretas, dando lugar a vínculos basados en intereses colectivos, pues en los otros ámbitos su universo es el de la autónoma subjetividad del individuo.

De este modo, la política, si se la entiende como la dirección global que se da a los asuntos humanos, no puede consistir en otra cosa que en una labor de vigilancia sobre la aplicación uniforme de las reglas del juego económico, absteniéndose de una intervención en ese juego que tenga por fin guiarlo a un cierto bien común, pues si esto ocurre se destruyen los supuestos de la libertad económica y, con ello, las posibilidades de mayor bienestar implícitas en su evolución espontánea. Los argumentos más importantes de la crítica liberal contra los sistemas socialistas -en los cuales incluyen cualquier tipo de economía sometida a la dirección política- son objeciones de orden técnico, no moral: se violenta la ley natural de la economía, con lo cual se impide que la riqueza crezca en la proporción que la aplicación espontánea de esa ley permitiría.

Dando por sentado, pues, que la política no puede tener ingerencia en lo que pertenece al fuero interior o privado del sujeto, ni relación definida con ello -es decir, con la moral-, tampoco puede tener como objeto la ordenación general de la

economía al bien común ni, por lo mismo, el cuidado de la justa distribución de este bien a las partes de la sociedad, en la medida proporcional de su participación en el todo. Un gobierno político que tenga alguna de estas pretensiones es anatematizado: debe asumir una posición neutral en todo lo que compete, dentro de los límites de la sociedad a la cual se gobierna, al papel de la «mano invisible», que hace que de la consecución de los intereses privados resulte el beneficio común. Se rechaza como contrario a la básica libertad del hombre, el querer ordenar la economía a un bien que le es extraño, como es el bien moral.

De esta manera, frente al gobierno político, mero auxiliar del proceso económico autónomo y guardián del orden público externo, cuyo objeto es evitar que los que no participan activamente en el juego económico lo invadan y desbaraten, la persona se constituye en un ente ajeno que goza de prerrogativas inviolables, que no sólo no son materia de gobierno, sino valla infranqueable que éste nunca debe amagar: esas prerrogativas son los derechos del individuo, las diversas formas en que la libertad del hombre se manifiesta y se hace valer ante los demás.

La ley civil, de acuerdo a esta concepción, es la medida coactiva inevitable que debe existir para mantener la estabilidad de las reglas del juego. Si es uniforme y general tiene el efecto análogo al de una causa natural, ajena a la voluntad, como al de un fenómeno climático o telúrico, y de esta manera no se convierte en un factor interno y distorsionante del libre curso del juego de intereses. Basta que las leyes, y en general las acciones de los hombres que puedan influir en la conducta de los demás, carezcan de la intención de determinar en particular a las personas, para que los efectos de tales leyes o acciones sean asimilables a los de los fenómenos naturales. Éstos inciden en la vida concreta de los hombres configurando las circunstancias en que ha de jugarse la libertad individual, pero sin ejercer presión directamente sobre ella.

Los derechos inviolables del hombre no son tales frente al rayo que parte por el medio a su portador, o a la tempestad que arruina una cosecha, o al incendio fortuito que destruye una fábrica, o a las condiciones draconianas impuestas en un contrato de trabajo, si éstas no llevan la intención de perjudicar a un individuo en particular sino la de ofrecer una opción abierta a cualquiera que desee aceptarla.

Es así como lo explica Hayek:

> «No puede decirse que sufra coacción si la amenaza del hambre para mí y para mi familia me obliga a aceptar un empleo desagradable y muy mal pagado o incluso si me encuentro a merced del único hombre que quiera darme trabajo. Con tal de que la acción que me ha colocado en la posición en que me encuentro no esté encaminada a obligarme para que actúe o deje de actuar específicamente, con tal de que la intención del acto que me perjudica no sea obligarme a servir los propósitos de otra persona, su efecto en mi libertad no es diferente del de cualquier calamidad natural; por ejemplo, un fuego o una inundación que destruyen mi casa, o un accidente que daña mi salud o mi integridad física (...) Mientras los preceptos que estipulan la coacción no tengan alcance personal, sino que estén forjados de tal manera que se apliquen a todo el mundo de una forma igual en circunstancias similares, no serán distintos de los obstáculos naturales que afectan a los planes humanos. En cuanto que dicen lo que ocurrirá si alguien hace esto o aquello, las leyes que promulga el poder público tienen, en mi opinión, el mismo significado que las leyes de la naturaleza, y cualquier persona puede aplicar su conocimiento de aquéllas al logro de sus propios objetivos lo mismo que utiliza su conocimiento de las leyes de la naturaleza».[2]

2.- Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad* (*The Constitution of Liberty*), versión castellana de José-Vicente Torrente, Unión Editorial, Madrid, 1978, págs. 185 y 191.

Las leyes civiles, en suma, para ser legítimas, deben ser moralmente neutras, carecer de la intención de beneficiar o perjudicar a las personas concretas, de tal manera que éstas puedan aprovecharlas para sus fines propios -que son siempre ajenos al bien común- de la misma manera como la mecánica aprovecha las leyes físicas para la obtención de determinados resultados.

b) *Política internacional*

Hay otro aspecto importante en la concepción liberal de la política, distinto del anterior: es el que se refiere a la relación entre gobierno y comercio exterior. El gobierno político, a la vez que ha de mantenerse neutral en el juego económico interno, se hace parte en las relaciones económicas internacionales, siendo su tarea la de proteger y apoyar a los que tienen poder económico interno en sus relaciones de comercio internacional. Puede suceder, ciertamente, que las medidas que el gobierno político tome con respecto al comercio exterior perjudiquen a algunos sectores internos y beneficien a otros, pero esto no implica una intervención para hacer variar las reglas del juego, sino únicamente responder a una situación en que el mayor poder de alguno ha hecho inclinarse la balanza a su favor.

Así ocurrió, por ejemplo, en Inglaterra con la abolición, en 1846, de los derechos de importación del trigo, como resultado de la campaña que desarrolló con este fin la Liga de Manchester, lo cual significó un triunfo decisivo del sector industrial sobre los agricultores (con las tesis enarboladas por la Liga se identifica lo que se denomina «liberalismo manchesteriano»).

La libertad de comercio a nivel internacional, proclamada como postulado en virtud de los mismos principios que se aplican a las relaciones internas de cada sociedad, supone un

juego de poderes a otro nivel, en el cual cada gobierno es parte: es decir que los intereses nacionales son los que, en su mutua relación, se contraponen como intereses privados. El juego en este nivel se resuelve de la misma manera que en el nivel interno: en razón del mayor poder. Lo que se denomina interés nacional es, a su vez, la resultante del juego de poderes internos.

Esta libertad no supone, en consecuencia, la existencia de algún tipo de equidad en el intercambio internacional, sino, al contrario, la ausencia de normas de ésta u otra índole que impliquen limitaciones o trabas a la espontánea expresión y expansión de los poderes en juego. Al afirmarse, por esto, que la libertad del comercio internacional es condición para la prosperidad económica de los pueblos, tiene ello el mismo sentido que la afirmación análoga respecto de la economía interna: esa libertad es la garantía de un mayor crecimiento de la riqueza de los que ya la tienen. La intención de los que proclamaron el principio del libre cambio en 1846, era el de que otros países, entre ellos principalmente los Estados Unidos, se transformaran en el granero de Inglaterra, al mismo tiempo que importaban sus productos industriales. Que esta previsión no fuese acertada no cambia la naturaleza de la intención. Si a esto se agrega la libertad reclamada por los poderes financieros, cuyos préstamos se resuelven en el pago, por la parte débil, de intereses perpetuos, se tiene el cuadro esquemático completo de los efectos de la libertad de comercio al nivel internacional.

De este modo se puede observar el contraste entre quienes se encandilan con la doctrina liberal, y quieren aplicarla universalmente, creyendo que de aquí ha de seguirse de manera infalible la prosperidad para todos, y los que están en el secreto de la índole esencialmente práctica del liberalismo, en cuanto consiste en una competencia de poderes sobre la que no hay normas ajenas a las que le impongan los poderes triunfantes. El dogma de la libertad de comercio, al ser adoptado por principio por algunas naciones, que abren indiscriminadamente sus fronteras a todo tipo de intercambios, es lo que convierte a éstas en instrumentos para el mayor enriquecimiento de otras, las cuales, a su turno, imponen celosa protección a sus productos. Al no existir ninguna reciprocidad real en el cambio, se produce un desequilibrio que tiende, por la propia fuerza del fenómeno, a hacerse cada vez mayor, implicando además, por lo general, un debilitamiento político en las naciones perjudicadas, que suele asumir caracteres de endémico. Todo esto es explicado, sin embargo, como efecto natural e inevitable de la aplicación neutral y libre de las leyes del proceso económico.

c) ***Formas de gobierno***

El liberalismo político no se identifica con la proposición de determinada forma de gobierno, pues consiste en una concepción acerca de los principios de la política, aplicables cualquiera sea el tipo de régimen. Históricamente ha adoptado formas monárquicas, aristocráticas -o más bien oligárquicas- y democráticas. De ellas, la que más se ha impregnado de su espíritu es la aristocracia -u oligarquía- inglesa, que de hecho ha gobernado desde 1688 hasta comienzos del siglo XX, erigiéndose en el arquetipo del gobierno liberal. El régimen instaurado en los Estados Unidos de Norteamérica después de su independencia, también basado en la concepción liberal del hombre y de la sociedad, se constituyó como una monarquía electiva, despojada expresamente de las formas que caracterizaban a las monarquías tradicionales europeas; la ideología democrática, de origen calvinista y rousseauniana, penetra allí paralelamente, sin modificar la forma del régimen.

El pluralismo ideológico, postulado propio de una de las fases dialécticas de la democracia del contrato social y de la voluntad general, si bien es claramente una consecuencia o aplicación de los principios liberales, no lo es, sin embargo.

del liberalismo político, sino directamente del subjetivismo y del relativismo propios del liberalismo intelectual y moral. Por esto, tampoco se puede identificar la existencia de partidos políticos, y el sistema que hace emerger el gobierno del juego de éstos, con el liberalismo político: es sólo una de las formas que éste puede adoptar.

El liberalismo político es la proyección del concepto básico de libertad económica al plano del gobierno y al del orden de la sociedad civil. Por ello, las variantes que en estos planos admite son múltiples, y están determinadas más por necesidades pragmáticas que por concepciones doctrinarias: es así, por ejemplo, como puede promover la instalación de un gobierno autoritario o dictatorial, si es esto conveniente para volver las aguas del proceso económico desde una planificación socialista a la libertad de mercado.

Por otra parte, una democracia fundada en un pluralismo ideológico cuenta con la adhesión del liberalismo político únicamente si se da en ella neutralidad respecto del juego de poderes económicos -es decir, si el poder político no amenaza intervenir en ese juego- y si se garantiza una cierta estabilidad que permita el desarrollo sin sobresaltos del mismo. En suma, se puede observar que dentro del pragmatismo que caracteriza a la actitud liberal en este aspecto, el régimen que siempre se ha adaptado mejor a sus aspiraciones es el de un cierto despotismo ilustrado, moralmente neutro y al mismo tiempo celoso guardián de las formas externas de una cierta paz social.

Este pragmatismo es abandonado, para ser sustituido por una cerrada y agresiva posición doctrinal, cuando se advierte la posibilidad de que un cambio de régimen implique un cambio en la concepción de la potestad política, mediante el intento de restaurar el fundamento moral de donde ella toma sentido. Sería considerado esto como un ensayo retrógrado, y en la oposición radical a que ello se lleve a cabo, el liberalismo se identifica con todas las ideologías que, salidas de su seno -es decir, del principio de la libertad entendida como máximo bien del hombre-, han proyectado la concepción original a sus consecuencias más extremas.

6. Liberalismo y poder

Desde la perspectiva del liberalismo, todas las relaciones entre hombres y entre sociedades son, según ya se ha podido ver, relaciones de poder. La única condición que ha de observar todo el que entre en esas relaciones, es la de no ejercer su propio poder con la intención expresa de colocar en situación de servidumbre a algún otro en particular, individuo o sociedad, pues esto constituiría una violación directa de la libertad y, además, demostraría el propósito de retrotraer el orden social a su estado primitivo, en el que las relaciones eran de subordinación y obediencia. La situación de servidumbre o esclavitud no existe si las condiciones que imponen a algunos la necesidad de aportar a otros el producto de su trabajo o sus propiedades con perjuicio y pérdida, son efecto de las circunstancias anónimas y no del propósito particular del que resulta beneficiado. La condición es, por consiguiente, ejercer el poder con el fin de aumentar la propia riqueza, aún a costa de la de otros, pero sin que el perjuicio de éstos sea el propósito con que se actúe. Ese poder ha de desplegarse libre de cualquier clase de trabas, pues constituye el dinamismo gracias al cual la vida humana evoluciona hacia un futuro que siempre promete situaciones mejores que las presentes.

Esta reducción de las relaciones sociales a relaciones de poder existe ya en lo que se concibe como constitución elemental de la sociedad. El inglés Locke, uno de los primeros doctrinarios del liberalismo político -y que, por esto, será objeto de un mayor examen en el capítulo siguiente- identifica la condición de ciudadano con la de propietario, connotando en el concepto de propiedad los atributos que antes se han visto, es decir, el dominio absoluto, sin condiciones, sobre los bienes

materiales privados, como expresión concreta de la autonomía del sujeto que los hace suyos.

En otras palabras, sólo es miembro de la sociedad, con los derechos que esto implica, el que posee riqueza tangible, susceptible de ser usada como medio para su propio acrecentamiento en el intercambio comercial, en la creación de empresas productivas o, sobre todo, en el negocio financiero. La persona que no tiene propiedad carece del peso o de la consistencia necesarios para entrar activamente en el juego crematístico: no es principio ni término de ninguna relación concreta, y por lo mismo, si bien subjetivamente goza de la autonomía y de la dignidad propias de todo hombre, y es plenamente libre por el hecho de que nadie ejerce sobre él, en cuanto Fulano de Tal, coacción directa alguna, no cumple, sin embargo, con las condiciones mínimas requeridas para ser considerado miembro de la sociedad: no tiene el poder necesario para constituirse en sujeto de relaciones económico-sociales.

Esta identificación entre propietario y ciudadano estuvo presente en muchas constituciones en que se reconocía como elector sólo al que figuraba en el censo de contribuyentes. Pero aparte de esta consagración jurídica del poder económico como condición elemental de la ciudadanía, tal identificación ha tenido un papel decisivo en el curso real que han seguido las sociedades en que ha prendido la concepción liberal: a ella se debe, desde luego, la creación de esa nueva clase de hombre, el proletario, al cual no se ha reconocido en la práctica otro derecho que el de la supervivencia que él pueda conquistar a costa de su trabajo. Al quedar excluido de la propiedad, quedó excluido también de la posibilidad de afirmar frente al gobierno y a los demás sus derechos: aunque nominalmente no los ha perdido, sí ha perdido el poder con el cual en definitiva se identifican. Marx va a descubrir en esta carencia de poderes concretos, la raíz del poder máximo que el proletariado puede adquirir como clase revolucionaria.

Si en la misma constitución del orden social se da esta dependencia entre la condición de miembro del mismo y el poder que en él se tenga, en toda la estructura asentada sobre esta base se encuentra la misma característica. Si la relación entre individuos es de pugna de intereses, y sólo se concierta un cierto orden cuando hay equilibrio de poderes, también la relación entre sociedades -constituidas por coincidencias de intereses particulares- es de mutua competencia.

En consecuencia, partiendo del individuo autónomo, todo lo que alcanza una cierta unidad por coincidencia de intereses se comporta, en su relación con las demás entidades, como algo cerrado, cuyo beneficio ha de lograrse en la pugna con aquéllas. Cualesquiera sean las formas que se le pretenda dar, la vida humana en sociedad está concebida como una lucha permanente e inevitable por alcanzar bienes privados, en la cual triunfa sólo el que es capaz de traducir sus cualidades en términos de fuerza y poder. Marx hace suya esta concepción para llevarla a conclusiones que rigurosamente se infieren de ella: sin el liberalismo, el marxismo no habría existido, pues su fundador difícilmente habría podido crear esta ideología de la nada.

III

Génesis y desarrollo del Liberalismo

1. La moral de los negocios

La actitud liberal y luego la doctrina que la sustentó, tuvieron un proceso de gestación en que han confluido diversas causas, de distinta importancia. Un primer antecedente de esa actitud práctica se puede encontrar en el cambio de valoración moral acaecido en las ciudades comerciales europeas, durante el siglo XIV.

Tal como lo señala Werner Sombart, en su obra *El burgués*, se produjo allí un vuelco en la estimación de las virtudes que se pueden llamar «sociales», es decir, las que son consideradas como principales o ejemplares en una sociedad. Emergieron al primer lugar las virtudes que ordenan la vida de un buen negociante: mentalidad calculadora, honestidad en las formalidades comerciales, espíritu de ahorro, afán de lucro; se aprecia la inseparabilidad entre una vida virtuosa -aún estimada como bien principal del hombre- y la posesión de riqueza. De esta apreciación deriva fácilmente una inclinación, que compromete las mejores capacidades del individuo, a sa-

tisfacer prioritariamente lo más inmediato y sensible: la posesión de bienes materiales. Empieza a conformarse así una nueva concepción de la vida económica, en que aparece como fin de ésta un crecimiento de la riqueza, el cual, al carecer de un punto de referencia o de una medida de otra especie, se convierte en un impulso constante y absorbente de la actividad productiva y, sobre todo, de la comercial. Nace lo que se denomina economía «dinámica».

La actitud liberal encuentra de este modo, mucho antes de hallar la justificación doctrinaria que comenzó a dársele recién en el siglo XVII, su primer esbozo en las manifestaciones iniciales de lo que Sombart llama espíritu capitalista. El interés por el bien común se empieza a desdibujar, tras los imperativos más inmediatos del afán de lucro.

2. La Reforma protestante

a) *Luteranismo*

De la Reforma protestante el liberalismo recibe sus rasgos esenciales. Con Lutero, como ya se ha visto, el centro y punto de referencia principal de la vida cristiana pasa a la subjetividad de la persona, que se vincula directamente a Dios y no admite, por esto, ninguna autoridad mediadora. Su tesis de que es la fe sola la que salva, y de que las obras no tienen ningún influjo en el destino eterno del hombre -para sostener lo cual toma pie principalmente en el texto de la epístola de San Pablo a los romanos-, hace que el centro de gravedad del cristianismo se traslade a la subjetividad autónoma del individuo, y que la vida concreta de éste, el conjunto de los actos mediante los cuales se vincula con los demás, pierda toda incidencia en la determinación de ese destino.

Antes se ha observado que la noción de fe que aparece en Lutero es la de un acto interior de confianza en Dios, de seguridad en la propia salvación en cuanto decidida ya por la misericordia divina. La salvación eterna es algo gratuitamente otorgado al sujeto, independientemente de cuál sea o haya sido su conducta: por consiguiente, cuando ésta ha sido determinada en la conciencia interior, ya el destino de la persona está infaliblemente fijado. Así, cualquiera sea el sentido de sus obras, éstas no hacen justo o injusto al hombre ante los ojos de Dios: no hay relación entre la práctica de la virtud de la justicia y la justificación sobrenatural.

Dicho en otras palabras: el hombre no es bueno debido a su conducta recta, pues la bondad ya existe en él, plena, o no existe en absoluto; no es bueno por ser virtuoso, sino que, al revés, su conducta es virtuosa y buena por ser emanación o efusión *ad extra* de una bondad que ya impregna totalmente al sujeto. La caridad con el prójimo, por ejemplo, no da mérito al caritativo, el cual tiene ya todo el mérito posible debido a la fe, siendo por esto caritativo: es únicamente el prójimo el que participa de una bondad nueva, la que gratuitamente le comunica, por su acto, el primero. El reemplazo de la caridad por la filantropía o altruismo, característico del mundo moderno, tiene su causa en esta inversión del orden de la vida cristiana.

Ciertamente, en el fondo de esta cuestión hay un asunto teológico más complejo, pues según el dogma católico, el hombre no puede adquirir por sus solas fuerzas, cualquiera sea la calidad de sus obras, la gracia que lo salva. Ésta se la da Dios por el bautismo y los restantes sacramentos, sin que medie para ello condición positiva por parte del hombre, y es esta gracia la que es el principio vital de donde proceden las buenas obras. Sin embargo, Lutero radicaliza esta enseñanza: es la gracia sola, sin las obras, la que salva, y no la gracia que crece y se fortalece mediante las obras. Separa el principio de la vida sobrenatural, la gracia, como si esa vida se redujese a su principio, con exclusión de las perfecciones que se van dando en el mismo proceso de desarrollo vital: es como si identificase la vida natural del hombre con su alma, excluyendo expresamente

de esa vida los hábitos, inclinaciones, afectos, etc., que van dando a esa alma su carácter propio y definiendo su destino.

Se ha considerado antes el efecto que tiene el luteranismo en la vida intelectual, al subjetivizar y, con ello, multiplicar y relativizar la verdad, manifestándose esto sobre todo en su tesis acerca de la libertad del cristiano, que más tarde, en el siglo XVIII, será entendida como tesis del libre examen. Aquí está uno de los principales afluentes que dan en el cauce común del relativismo liberal.

Sin embargo, su influencia principal se descubre en la concepción moral del liberalismo, en la formación del nuevo criterio desde el cual se juzga la conducta del hombre, y en especial su conducta social y económica. El hombre predestinado, el que ya se sabe salvado, se libera por lo mismo de normas y prohibiciones -es ésta la *libertad del cristiano*-, adquiere una seguridad y una confianza en sí mismo, en la bondad de su conducta, que no era posible en el cristiano anterior a la Reforma, pues éste sabía que su destino pendía de la justicia con que procediera en los negocios temporales.

Una nueva fuerza se despliega, modificando los antiguos principios y fines de la civilización cristiana. Su origen es la doctrina de Lutero, pero la plena expansión de sus consecuencias se ha de dar con el calvinismo. Las naciones protestantes, en especial Inglaterra y Holanda, difunden el nuevo espíritu, obligan a adoptar una posición defensiva al espíritu católico tradicional, para luego ponerlo en derrota, y sobre todo imprimen en la vida pública y en las relaciones internacionales el sello de la primacía de los fines crematísticos, cambiando la vida económica al despojarla de su subordinación a un bien trascendente. El éxito en los negocios viene a ser el signo externo de la confianza interior en la propia salvación: es el signo de los predestinados.

Lutero entregó a los príncipes la primacía religiosa que en el catolicismo radica en la jerarquía de la Iglesia. Por ello, el luteranismo no introdujo cambios en la estructura política, aun-

que al romper un eslabón en el orden de potestades, hizo que el poder político adquiriera un sentido absoluto, por una parte, y provocó, por otra, la rebelión de los que se sintieron eximidos, por esa causa, del deber moral de obediencia al gobierno civil. La tendencia al absolutismo de la potestad política se vio inicialmente en la primera fase de la reforma inglesa, con la proclamación, por el obispo Cranmer, del derecho divino de los reyes. Por otra parte, la rebelión más importante, causada por la desaparición de los fundamentos tradicionales de la obediencia civil, tuvo lugar entre los campesinos alemanes, en 1525, la cual fue aplastada cruentamente por los príncipes, que contaron para ello con la aprobación del reformador, en su escrito *Contra las hordas rapaces y asesinas de los campesinos*.

b) ***Calvinismo***

Políticamente, el luteranismo es conservador; también en él las tendencias crematísticas de los predestinados se ven moderadas por la necesidad prioritaria de mantener la estabilidad del orden público, y por un espíritu religioso indudable que se manifiesta sobre todo en la calidad de la música que se incorpora a sus congregaciones.

El calvinismo da un paso más, teniendo por base las mismas tesis luteranas. Si todo lo referente a la salvación tiene como único lugar de resolución la subjetividad del individuo, no existe ninguna razón para que éste siga dependiendo de algo que no procede de esa subjetividad, como son los antiguos principados o potestades civiles. Por consiguiente, del mismo modo como lo relativo al destino eterno -es decir, todo el orden religioso- se resuelve en el interior de la conciencia autónoma de la persona, también es ésta la que ha de decidir en lo que corresponde al orden temporal, que no puede tener otro sentido que el de servir a la salvación de los elegidos de Dios. De este modo, es la comunidad la que debe designar de su se-

no al presbítero, para que la represente presidiendo los actos religiosos, y es también la comunidad, reunión de sujetos autónomos que sólo tienen como vínculo obligante el que los une en su interior a Dios, la que debe determinar lo referente a su gobierno temporal: no hay potestad que no provenga de ella; la única potestad en nombre de la cual se puede gobernar a la comunidad de los elegidos, es la que proviene de la voluntad de éstos. Calvino, en Ginebra, se constituyó en representante de esa voluntad.

La consagración que el calvinismo hace de la completa autonomía de la conciencia individual, y la desaparición con ello de todo vínculo obligante cuyo origen sea extrínseco a la voluntad del sujeto, dan lugar a una concepción totalmente nueva de la comunidad política: la causa de ésta sólo puede ser un pacto de voluntades. Ahora bien, estas voluntades son las de los predestinados o los santos, por lo cual de hecho no existe diferencia entre la Iglesia o comunidad de los elegidos, y la sociedad civil.

La única comunidad natural que el calvinismo dejó intacta, conservando su orden y su potestad propia, fue la familia. de ahí que el padre adquiriese, en el seno de ella, la dirección religiosa, siendo lo único aproximado al sacerdocio que sobrevivió en esta rama del protestantismo. La atomización de la sociedad política, para su posterior reconstrucción a partir de la voluntad autónoma de los elegidos, va a hacerse presente como idea matriz en la mente de un ginebrino del siglo XVIII, feligrés a ratos del calvinismo, Juan Jacobo Rousseau. La intención básica de éste va a ser la de construir la nueva sociedad a partir de la autonomía del individuo.

3. Inglaterra

Sería imposible entender cómo el liberalismo adquirió la importancia y la difusión que en la historia reciente ha tenido,

desde el siglo XVIII, aún considerando todos sus antecedentes intelectuales, morales y psicológicos, sin tener en cuenta el papel que en esto ha jugado Inglaterra, desde que empezó allí a tomar cuerpo la separación de la Iglesia de Roma y la reforma religiosa del siglo XVI.

La patológica incontinencia de un rey precipitó una reforma religiosa que no se realizó por motivos religiosos. Con todo, durante el reinado de Enrique VIII la situación fue de cisma más que de reemplazo de la religión tradicional por una nueva. Pero con Eduardo VI, o más bien con los que ejercieron el poder mientras vivió este niño marcado por la sífilis de su padre -el Consejo formado por Seymour, Cranmer, Russell y otros, connotados nuevos ricos beneficiados por la confiscación de los bienes de la Iglesia-, se buscó una ruptura más honda con la religión tradicional, pues había que consolidar y estabilizar el poder de los nuevos propietarios. Algunos de éstos eran descendientes del resto de la vieja aristocracia que había sobrevivido a la Guerra de las Dos Rosas, pero la gran mayoría -los Seymour, los Russell, los Cecil, etc.- accedieron a los grandes títulos gracias a sus nuevas posesiones.

Así ocurrió la primera tentativa de cambiar el contenido de la fe cristiana, bajo la principal dirección de Cranmer -«extraño obispo», dice Calderón Bouchet, que bajo Enrique VIII «seguía con el hisopo en la mano los caprichos del erotismo real»-, la cual tenía como finalidad más importante, como lo fue en todas las demás versiones del protestantismo, la supresión de la Misa: para ello se introdujo primero una traducción al inglés de los textos litúrgicos, con la intención de hacer variar su sustancia mediante sucesivos cambios en el detalle de los ritos y de las palabras. Aunque este intento de reforma se interrumpió bruscamente con la muerte de Eduardo VI y la ascensión al trono de María Tudor, en 1549, se impuso más tarde, y de manera definitiva, durante el reinado de Isabel I y por obra de William Cecil. Esto significó la ratificación y bendición de la nueva clase terrateniente, que habría de gobernar a

Inglaterra a partir de entonces, primero bajo el amparo de la corona, hasta 1688, y luego disponiendo de la corona como símbolo de su propio poder.

El liberalismo inglés no nace, en consecuencia, como una rebelión de la subjetividad del hombre contra su deber de homenaje a la verdad revelada, sino, mucho más elementalmente, como un movimiento de codicia que buscó el respaldo y la justificación de la religión. Mediante el parlamento, la nueva clase condiciona, primero, al monarca en su reinado y, luego, cuando se ve en la independencia de éste un riesgo permanente de vuelta a las situaciones pasadas -riesgo que se percibió muy de cerca cuando asumió el trono Jacobo II, que se había hecho católico-, somete directamente a vasallaje a la corona, deponiendo a Jacobo e instalando en el trono al marido de la mayor de sus hijas, María, el holandés y calvinista Guillermo de Orange.

Jacobo ni siquiera había intentado el retorno a una Inglaterra católica: solamente trató de que se practicara la tolerancia religiosa, mediante el término de la persecución a los católicos y el cese de la discriminación religiosa en la asignación de los cargos públicos (estaba en vigencia la *Test Act*, ley que exigía que todo funcionario, al asumir su cargo, negara con juramento la presencia real de Cristo en la Eucaristía).

La deposición de Jacobo II y, con ello, la aniquilación de lo que quedaba de la monarquía tradicional inglesa, determina el traspaso completo del poder a la oligarquía terrateniente: es la gran revolución liberal, llamada «Gloriosa» por sus adeptos.

Y así, desde 1688, la historia de Inglaterra es la historia del liberalismo en el poder: el imperio que crea tiene en el comercio su circulación vital y su impulso de expansión, y su presencia en los distintos extremos del mundo implica la llegada también allí de la doctrina y de la pragmática liberales.

4. La Francmasonería

La difusión del liberalismo desde Inglaterra hacia los demás países del mundo occidental contó con un canal de excepcional efectividad: la francmasonería. Los antecedentes de la masonería anteriores a 1717, año en que nace en su forma moderna, son oscuros, no se sabe si por indeterminados o por secretos. Existían antes de esa fecha logias masónicas, posiblemente algunas de ellas descendientes directas de las antiguas corporaciones de constructores, de donde toman gran parte de sus denominaciones y símbolos. En inglés, *mason* significa albañil, constructor. En esas logias se introduce, con toda probabilidad no antes del siglo XVII, que es el momento en que esto irrumpe en Europa con gran proliferación de grupos y sectas, el cultivo de doctrinas esotéricas, de raigambre gnóstica.

La palabra *logia* proviene del italiano *loggia*, que se puede traducir por taller, de modo que evoca la unión de los que practicaban el mismo oficio.

Muchas de esas antiguas logias masónicas -posiblemente reminiscencias del poderoso gremio de los constructores- eran semejantes a un club exclusivo y con pretensiones intelectuales. El lugar en que se reunía cada grupo de asociados era fijo, por lo general una taberna, cuyo nombre servía para identificar a las logias.

El 17 de junio de 1717, cuatro antiguas logias de Londres -las de «La oca y la parrilla», «La corona», «El manzano» y «El gran vaso y los racimos»- se unieron para constituir la Gran Logia de Inglaterra. Es el acta de nacimiento de la nueva masonería, que es filosófica o «especulativa», a diferencia de la anterior que era profesional u «operática». Es decir que la organización, al mismo tiempo que se centraliza, hace suyo un pensamiento doctrinario, ideológico: el del liberalismo.

La consolidación de estos rasgos de la nueva masonería se alcanzó mientras era Gran Maestre de la Gran Logia de Ingla-

terra un pastor calvinista francés, miembro de una familia que había emigrado como consecuencia de la revocación del edicto de Nantes (1685), Jean-Théofile Desaguliers; a él se debe que entraran a la masonería muchos personajes importantes de la aristocracia y de la corte, donde fue capellán personal del príncipe de Gales, a quien confirió, como gran maestre, los dos primeros grados masónicos en 1737. Le sucedieron a la cabeza de la Gran Logia dos duques, el de Montague y el de Richmond. Pronto se fundan, además, numerosas logias filiales en todas las principales ciudades de Inglaterra, de Escocia y de Irlanda.

Llegó un momento en que era cuestión de prestigio pertenecer a la masonería, y medio importante para vincularse provechosamente en el gran mundo del comercio y de la política: adhirió a ella la gente más conspicua de la nobleza, del alto clero de la Iglesia Anglicana, de la diplomacia, del gran comercio, de la marina y del ejército; de este modo se instalaron también logias filiales de la Gran Logia de Inglaterra en las principales ciudades europeas donde había presencia inglesa: Mons (1721), Gante (1722), París (1726), Madrid (1728), San Petersburgo (1731), Cracovia y Lisboa (1735), Hamburgo, Manheim y Ginebra (1737), Copenhague (1743). En Norteamérica la primera logia es fundada en 1731.

El Gran Maestre Desaguliers,

> «...durante su gira por Holanda en 1731, ofició de maestro en la sesión donde Francisco de Habsburgo, duque de Lorena, que debía ser más tarde gran duque de Toscana y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, fue iniciado y recibió los dos primeros grados masónicos, de aprendiz y compañero. En 1735 se encontraba en París, donde participó en la famosa sesión del palacio de Bussy, en la calle de igual nombre, donde, en presencia del duque de Richmond, del conde de Waldegrave, embajador de Gran Bretaña en Francia, del barón de Montesquieu, de lord Dursley y de una numerosa concurrencia de masones, se instaló un 'taller' nuevo y se admitió en la masonería al duque de Kingston, lord Chewton, y al conde de Saint-Florentin, secretario de estado del rey de Francia».[3]

La multiplicación de las logias filiales de la Gran Logia de Inglaterra a lo largo y a lo ancho del mundo civilizado, unida al prestigio creciente del nuevo poderío imperial inglés, es la causa más decisiva de la difusión de la doctrina liberal. Ésta es así acogida como signo de distinción intelectual.

En 1771, se independiza de la Gran Logia de Inglaterra parte de la masonería francesa, con la fundación del Gran Oriente de Francia: en el momento de estallar la Revolución, dieciocho años después, cuenta con seiscientas logias sometidas a su obediencia, repartidas por todo el reino, de las cuales sesenta y cinco tenían su sede en París y sesenta y nueve en los regimientos; veintisiete logias eran dirigidas por miembros del clero. Pertenecían a esta obediencia personajes de la alta nobleza, encabezados por el duque de Orleans; intelectuales como Voltaire, Franklin (que vivió en Francia entre 1776 y 1785, representando para los europeos la concreción de los nuevos ideales en la revolución norteamericana), Condorcet, Chamfort, Berthelot, Lalande, y también otros personajes que sólo se darían a conocer con la revolución: Pétion, Brissot, Danton, Rabaut Saint-Etienne, Siéyès.

5. Los doctrinarios del Liberalismo

La revolución liberal consistió en la inversión de los fines de la vida en sociedad: el económico es el primero, subordinado a éste se halla el político, y a éste, por último, el moral y el religioso. Este nuevo orden necesitaba una doctrina que lo

3.- Bernard Fay, *La francmasonería y la revolución intelectual del siglo XVIII*, versión castellana de José Luis Muñoz Azpiri, Ed. Huemul, Buenos Aires, 1963, pág. 118.

justificara, que explicara su necesidad a partir del principio de la libertad y de la autonomía del individuo.

a) ***Thomas Hobbes***

Aunque no puede ser considerado estrictamente como un doctrinario del liberalismo, en su obra aparecen claramente enunciados ciertos supuestos esenciales de aquél. Thomas Hobbes (1588-1679), ante el espectáculo de una sociedad de la cual desaparecía, junto con todos los símbolos de la institución monárquica, un orden que pudiera llamarse natural, escribe *Leviathan or the mater, form and power of a common wealth eclesiastical and civil:*[4] acababa de ser ejecutado Carlos I por las huestes triunfantes de Oliverio Cromwell (1649), acto por el cual no se pretendía quitar del medio a una persona, la del rey, sumando uno más a la serie de magnicidios de la historia inglesa, sino eliminar el símbolo viviente de la legitimidad. A ésta, por tanto, había que buscarle reemplazo: es lo que intenta Hobbes.

En este libro explica que hay un estado natural del hombre, en el cual éste es plenamente libre para buscar su propio bien, que es su bien privado; el inconveniente está en que todos buscan su bien privado, y la posesión particular de las cosas materiales no está determinada por la naturaleza, existe, en ese estado, un permanente conflicto entre quienes quieren lo mismo, e inseguridad cuando se llega a poseer. En cambio, el estado civil es el fruto de un pacto entre quienes, decididos a conservar en una situación de mayor tranquilidad sus bienes permanentemente codiciados por los demás, renuncian a sus voluntades particulares en favor de una voluntad única, la cual tiene la misión de ordenar drásticamente la vida en sociedad, con el objeto de que sus miembros, aún a costa de la renuncia a una imposible libertad natural, ganen la ansiada seguridad en el goce de sus bienes. Esta seguridad en el disfrute de una situación próspera implica, no obstante, la conservación de una libertad que es para ello esencial: la de comercio.

El individualismo de Hobbes -cada cual vive en razón de su bien particular, en independencia y latente antagonismo con todos los otros- lo lleva a concebir la sociedad como efecto del pacto *-covenant-* entre hombres autónomos y libres, que optan por aquélla sólo como un mal menor que hay que aceptar como medio inevitable para resguardar la tranquila posesión del peculio privado. Las características y consecuencias de este pacto son una anticipación del contrato social que con Rousseau va a ser el medio para salvar la plena libertad del hombre esclavizado por la antigua sociedad.

b) ***John Locke***

Es John Locke (1632-1704) el doctrinario que se identifica en mayor grado con la revolución liberal inglesa, consumada en 1688.

En 1690 publicó sus *Two Treatises of Civil Government,*[5] con la intención de justificar intelectualmente esa revolución, de los cuales el segundo *-An essay concerning the true original extent and end of civil Government-*[6] es la exposición más completa de las bases doctrinales del liberalismo político.

El estado natural del hombre es de libertad -aunque, añade, no de licencia-:

4.- *Leviathan, o la materia, la forma y la potencia de un estado eclesiástico y civil.*

5.- *Dos ensayos sobre el gobierno civil.*

6.- *Ensayo sobre el verdadero origen, la extensión y el fin del gobierno civil.*

«Es una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades», aunque «no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee».

Es la libertad del individuo autónomo, y por ser la propia realidad individual y la de sus posesiones el bien más caro de la persona, esa libertad comporta la moderación impuesta por este bien: sería contradictorio que se emplease para destruirlo.

«El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones».[7]

La autonomía y la independencia en el goce de las propias posesiones puede sufrir alteraciones o verse amagada por otros hombres; por esto, cada cual tiene el poder individual, anejo al estado de naturaleza, para defender lo suyo y actuar contra el agresor.

Sin embargo, lo precario del goce de lo propio en el estado natural, impele a los hombres a pactar con otros para formar la sociedad civil, consistiendo dicho pacto en la renuncia que cada contrayente hace del poder natural que posee, para entregarlo a la comunidad:

«Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes».[8]

7.- John LOCKE, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Londres, 1690. *Segundo tratado*. cap. 2, 6.

8.- *Ibidem*, cap. 2, 124.

Este nuevo poder así constituido, el poder político, tiene todas las atribuciones derivadas de la importancia de los bienes que debe cuidar:

«Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad».[9]

Las limitaciones que la razón impone a la libertad natural, hacen ilícito cualquier acto por el cual el hombre, en vez de asociarse con otros para la defensa de su propiedad, se someta como siervo o preste obediencia a un monarca absoluto (ésta es la principal objeción que Locke plantea contra Hobbes). El único gobierno al cual el individuo puede legítimamente acatar es, de este modo, el que corresponde a la sociedad formada

«mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra el que no pertenezca a esa comunidad».[10]

La dirección de dicho gobierno ha de estar determinada por el consentimiento de la mayoría (mayoría entre los propietarios, se entiende).

Se divide, además, en tres poderes independientes: el legislativo, que es el que estudia y promulga las leyes; el ejecutivo, que las aplica (Locke entiende incluido en éste al poder judicial, que después Montesquieu ha de poner aparte), y el

9.- *Ibidem*, cap. 1, 3.

10.- *Ibidem*, cap. 8, 95.

federativo, en que radican las facultades relativas a la paz o la guerra con los otros estados.[11]

c) ***Hume, Smith, Bentham, Mill***

En la obra de John Locke encuentra su justificación *a posteriori* una situación de subversión del orden natural de la vida política y económica; ayudó a que tal situación se consolidara y, a la larga, se estabilizara, como pocas otras lo han logrado en la historia. El siglo XVIII es el de esta estabilización, y durante él se publicaron en Inglaterra algunas de las obras clásicas de la doctrina liberal, en las que se manifiesta ya una compenetración de sus autores con una situación que les parece natural. Entre ellas hay que señalar especialmente la de David Hume (1711-1776) y la de Adam Smith, ya considerada en el capítulo anterior. Y, en la misma línea, entre los doctrinarios del *establishment* liberal que ejercen particular influencia durante el siglo posterior, hay que nombrar a Jeremy Bentham (1748-1832) y a John Stuart Mill (1806-1873).

Desde mediados del siglo XVIII hasta la primera guerra mundial, *grosso modo*, Inglaterra se sitúa, desde lo alto de su poder imperial, como arquetipo ejemplar del buen estilo mundano, mezcla de elegante escepticismo en relación a las cosas del espíritu y de admirable eficacia en el manejo de los negocios temporales: es éste el estilo al cual responden los doctrinarios de este tiempo; es el estilo de la oligarquía de los que asaltaron los bienes de la Iglesia, transformada ya en aristocracia, «reverenciada por los demás ciudadanos», como dice Belloc, y a la cual puede acceder todo el que hace fortuna, del mismo modo como es excluido el que la pierde.[12]

11.- *Ibídem*, cap. 12, 143-148.

12.- Hilaire Belloc, *Historia de Inglaterra*, Nueva York, 1934; Buenos Aires, 1980.

Características del pensamiento inglés de esta época son el escepticismo respecto del valor propio del conocimiento intelectual, al que se le considera sólo con una diferencia de grado en relación al sensible, y, como consecuencia de esto, una concepción de la moral en la que ésta no se funda en lo que es en sí bueno, sino en impresiones subjetivas que, por lo mismo, pueden ser tan diversas como diversos son los sujetos que las tienen. Ya se vio que Adam Smith concibe de esta manera la moral, por lo que los juicios propios de ésta quedan reducidos irremediablemente al plano de las afecciones sensibles. Su maestro y amigo David Hume (1711-1776) ya había establecido que

> «las percepciones morales no deben situarse entre las operaciones de la inteligencia, sino entre los gustos y los sentimientos».[13]

Entre los autores que mayor influencia tienen en el pensamiento liberal del siglo XIX, Jeremy Bentham (1748-1832) sostiene tesis muy parecidas a las de Hume:

> «La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el poder de dos maestros soberanos, el dolor y el placer. Ellos son los que señalan lo que hemos de hacer y también determinan lo que haremos. El criterio de lo bueno y lo malo depende de ellos».[14]

Y John Stuart Mill (1806-1873) insiste en el determinismo de la conducta humana implicado en esas tesis:

> «siendo dados los motivos presentes al espíritu, el carácter y la disposición actual del individuo, se puede inferir infaliblemente la

13.- David Hume, *Una investigación sobre los principios de la moral*, I. Londres, 1741-1742.

14.- Jeremy Bentham, *Principios de moral y de legislación*, Londres, 1789, cap. 1, 1-2.

manera como obrará... y si conocemos a fondo la persona y a la vez las influencias a las que está sometida, podríamos prever su conducta con tanta certeza como un fenómeno físico». [15]

El mismo Mill se encarga de explicar por qué este determinismo en el obrar de los hombres, que implica la negación de la existencia de libre albedrío, no contradice la afirmación de que la libertad es el primer principio y el primer bien de los hombres: ésta no es la libertad de albedrío, ni la supone ni la comprende. Se trata, por el contrario, de la libertad entendida como independencia:

> «la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentemos privar de sus bienes a otros... Ésta es la esfera propia de la libertad humana. Comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo la libertad de conciencia en el sentido más amplio de la palabra, la libertad de pensar y de sentir, la libertad absoluta de opiniones y de sentimientos, sobre cualquier asunto práctico, especulativo, científico, moral o teológico». [16]

d) *Von Mises y Von Hayek*

En el siglo XX, el liberalismo ha encontrado dos doctrinarios que, por su origen austríaco y formación académica germana, han dado a sus exposiciones un estilo analítico que, por razones de temperamento, había estado ausente de los pensadores ingleses. El cual, a pesar de que impone a la lectura un esfuerzo fuera de orden, aporta el beneficio de decirlo todo en forma explícita, sin dejar penumbras a la interpretación del lector, y de seguir la consecuencia lógica de lo expuesto hasta sus últimos términos. Estos dos maestros del liberalismo son Ludwig von Mises (1881-1973) y Friedrich von Hayek (1899-1992).

Una de las principales obras de Mises se titula *La acción humana*, cuyo subtítulo es ya expresivo de lo que el autor entiende por acción humana: «Un tratado de economía». Lo cual está en la línea de lo planteado ya por Adam Smith: lo único objetivo en la conducta de los hombres son las relaciones económicas, pues lo demás -religión, moral, estética, etc.- se hunde en la subjetividad, de la cual no puede emerger. Por lo demás, esta visión está confirmada por el mismo autor:

> «El individuo que forma parte de una sociedad contractual es libre por cuanto sólo sirviendo a los demás se sirve a sí mismo. La escasez, fenómeno natural, es el único dogal que le domeña. Por lo demás, en el ámbito de mercado es libre. No hay más libertad que la engendrada por la economía de mercado». [17]

Las tesis principales expuestas por Hayek son las mismas que sostuvieron los doctrinarios clásicos del liberalismo. Desde luego, Hayek reafirma el postulado de la libertad como máximo bien del hombre. Al referirse a este postulado, se ve claro que para Hayek no se trata de un principio de inteligibilidad -reconoce, por el contrario, la imposibilidad de explicarlo racionalmente-, sino de una posición práctica: se trata, en otras palabras, de exponer teóricamente una actitud concreta ya asumida.

> «La libertad individual -dice- constituye lo que más apropiadamente puede considerarse como principio moral de la acción política. Pero, al igual que todos los principios morales, la libertad exi-

15.- John Stuart Mill, *Sistema de lógica*, VI, 2, 2.

16.- John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Londres, 1859, cap. 1.

17.- Ludwig Von Mises, *La acción humana. Tratado de economía*; versión española de Joaquín Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid, 1980, IV, cap. 15, pág. 434.

ge que se la acepte como valor intrínseco, como algo que debe respetarse sin preguntarnos si las consecuencias serán beneficiosas en un caso particular. No lograremos los resultados apetecidos sin aceptar la libertad como un credo o presunción tan fuerte que excluya toda consideración de conveniencia que la limite».[18]

Esta afirmación de la libertad como principio no se funda en una estimación positiva de lo que sea el hombre, para descubrirla allí como propiedad o perfección de su naturaleza; esa afirmación está, por el contrario, basada en nuestra ignorancia acerca de qué es lo que en definitiva es determinante de la conducta del hombre. La libertad no consiste, por consiguiente, en la facultad de la persona para determinarse interiormente -Hayek rechaza expresamente la existencia del libre albedrío-, sino en una posición consecuente con el hecho de reconocer que la conducta humana está determinada por causas exteriores y que, no obstante, no podemos identificar esas causas en su totalidad, dada su complejidad:

> «en general, nuestra idea respecto a este asunto, como a muchos otros, es que al llamar *libre* su acto (el del hombre) no sabemos qué lo determinó, pero no que no fuera determinado por algo».[19]

Por este motivo, la responsabilidad, que se atribuye al acto del libre albedrío como propiedad suya, no puede ser, a los ojos de Hayek, más que una hipótesis que conviene sostener por sus resultados, pero no por la verdad que pudiera contener.

> «La aseveración de que una persona es responsable de su proceder pretende convertir sus actos en algo distinto de lo que serían si aquélla no creyera en la realidad de este aserto. No asignamos

18.- Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, op. cit., pág. 102.
19.- *Ibídem*, pág. 111, nota 8.

> responsabilidad al hombre para afirmar que podía haber actuado diferentemente, sino con miras a hacerle diferente».[20]

Es, pues, la ignorancia en que se encuentra el hombre acerca de su realidad, acerca de la naturaleza y fines de su conducta y acerca de los resultados definitivos de ésta, lo que funda el postulado de la libertad como principio superior de la vida social y económica. Se sabe, sin embargo, que el conjunto de iniciativas independientes tiende, por un proceso evolutivo, a un mayor bien para la humanidad, a condición de que no se intente aplicar la razón a dirigirlo y a imponerle leyes subjetivas. Es el progreso, que «siempre conduce a lo desconocido»,[21] y que, no obstante, es en sí mismo un bien, un

> «movimiento por amor al movimiento, pues el hombre disfruta del don de su inteligencia en el proceso de aprender y en las consecuencias de haber aprendido algo nuevo».[22]

Esta tesis del movimiento progresivo, independiente de cualquier dirección racional o razonable, en el cual confluyen, por una suerte de ley natural e inmutable, los esfuerzos de muchos individuos que, libres de toda coacción, trabajan separadamente buscando cada uno su beneficio particular, constituye el núcleo de la teoría liberal acerca de la existencia social del hombre. Es lo que Adam Smith explicaba con su figura de la mano invisible; Hayek recurre, en cambio, a las teorías del evolucionismo, inclinándose por la de Lamarck:

> «Por primera vez demostróse la existencia de un orden evidente que no era resultado del plan de la inteligencia humana ni se

20.- *Ibídem*, pág. 111.
21.- *Ibídem*, pág. 68.
22.- *Ibídem*, pág. 70.

adscribía a la invención de ninguna mente sobrenatural y eminente, sino que provenía de una tercera posibilidad: la evolución adaptable».[23]

En consecuencia, el único modo de promover el desarrollo progresivo de la sociedad es el de no caer en la tentación de aplicarle direcciones preconcebidas, procurando al mismo tiempo que no se inhiban las iniciativas libres de los particulares, cualesquiera que ellas sean, pues su número y su diversidad es lo que nos da garantía de que entre ellas ha de haber siempre alguna que pueda producir un nuevo beneficio para la sociedad. Es la competencia, tal como existe en la economía de mercado libre, lo que se muestra así como la mejor vía, no sólo para conseguir resultados económicos más provechosos, sino para impulsar el progreso de la existencia humana en todos sus aspectos:

«La condición decisiva para una mutua colaboración ventajosa entre los individuos, basada en el consentimiento voluntario y no en la coacción, es que haya muchos individuos que puedan procurar la satisfacción de nuestras necesidades, de tal manera que nadie tenga que depender de determinadas personas para el logro de las condiciones esenciales de la vida o para disfrutar de la posibilidad de desenvolverse en alguna dirección. La competencia, hecha posible por la difusión de la propiedad, priva de todos los poderes coactivos a los propietarios individuales de cosas determinadas».[24]

Por cierto, hay enemigos de la libertad, y lo son en la medida en que sostengan que debe haber un gobierno, incluso para la economía, y que dicho gobierno debe basarse en ciertos principios:

23.- *Ibídem*, págs. 89-90.

24.- *Ibídem*, pág. 189.

«Los enemigos de la libertad han basado siempre sus razonamientos en la tesis de que el orden de los negocios humanos requiere que alguien mande y que otros obedezcan. Mucha de la oposición al sistema de libertad bajo leyes generales surge de la incapacidad para concebir una coordinación efectiva de las actividades humanas sin una deliberada organización resultado de una inteligencia que manda. Uno de los logros de la economía teórica ha sido explicar de qué manera se consigue en el mercado el mutuo ajuste de las actividades espontáneas de los individuos con tal de que se conozca la delimitación de la esfera de control de cada uno».[25]

La condición esencial para la libertad, según Hayek y en general los doctrinarios del liberalismo, es que cada individuo se interese sólo en lo suyo y no en lo de los demás, pues de esta manera no estará ejerciendo coacción en lo que es esfera de decisiones del otro. Cada cual es libre en la medida en que no dependa particularmente de nadie, y por lo tanto es faltar contra esa libertad el interesarse por un bien más alto -y por tanto común a otros- que el estricto bien privado de cada uno: no solamente se relega al plano de las ficciones al bien común, cualquiera que éste sea, desde el familiar -gracias al cual, por ejemplo, la madre se interesa en la supervivencia y en la educación del hijo- hasta el político y el religioso, sino que, además, se niega validez a los vínculos que tejen la trama real de la vida en sociedad, pues todos ellos son de dependencia. Se quiere llegar a una imagen de la sociedad, en la cual ésta es como una máquina que funciona con sus partes actuando cada una por su cuenta, produciéndose el ajuste necesario entre ellas sólo gracias al mágico proceso de una evolución.

Es obvio que, al tratar de borrar toda concreta relación de dependencia, se borra también todo lo atingente a la virtud de la justicia, pues ésta implica un obligarse respecto del bien de

25.- *Ibídem*, pág. 212.

otro. Queda sólo una cierta sombra de la justicia conmutativa, en el ajuste entre intereses privados que se produce en una relación de intercambio, pero sin conservar su esencial índole moral. Y no queda nada de la justicia distributiva ni de la justicia legal.

«Si sostenemos -dice Hayek- que los esfuerzos de los individuos están guiados por sus propios puntos de vista acerca de las oportunidades y probabilidades que les interesan, al ser los resultados de tales esfuerzos necesariamente impredecibles, carece de significado el problema de si la consecuente distribución de rentas es justa o no».[26]

Para reafirmar esto mismo, Hayek hace suya esta expresiva cita de R. G. Collingwood:

«Un precio justo, un salario justo, un tipo de interés justo es una *contradictio in terminis*. La cuestión referente a lo que las gentes *deberían* obtener a cambio de sus bienes y trabajo es un problema carente de significado. La única cuestión válida es lo que una persona *puede* obtener a cambio de sus bienes y trabajo y si le convendrá venderlos o no».[27]

Hayek dedica un volumen, el segundo, de su obra *Derecho, legislación y libertad* al tema de la justicia. Ese volumen está titulado *El espejismo de la justicia social*.[28] Allí dice lo siguiente:

«La 'justicia social', en realidad, no pasa de ser una superstición cuasi religiosa del tipo de las que cabe tolerar y respetar en tanto en cuanto se limiten a contribuir a la felicidad de quienes las sustentan, pero contra las que es preciso luchar cuando se convierten en pretexto para someter por la coacción a las gentes. La generalizada fe en la 'justicia social', probablemente, constituye hoy la más grave amenaza que se cierne sobre la mayor parte de los valores de la civilización libre».[29]

Podría interpretarse este anatema contra la justicia social como un rechazo a lo equívoco de este término -pues toda justicia es social-.

Sin embargo, Hayek deja en claro cuál es la intención de sus palabras cuando confiesa que teme

«que los conmocionará lo que ahora debo afirmar: la evolución de una tradición moral, que nos permitió construir un orden amplio de colaboración internacional, exigió la represión gradual de estos dos instintos básicos de altruismo y solidaridad, especialmente de la búsqueda de objetivos en común con nuestros semejantes, y fue posible por el desarrollo de una nueva moral que el hombre primitivo rechazaría».[30]

En efecto, la represión de lo que Hayek llama instintos, y que comprenden la justicia y la caridad, en cuanto estas virtudes tienen como objeto el bien del otro, es una propuesta esencial del liberalismo. Pretender que sean virtudes sobre las cuales se funde el orden social, en vez de reducirse al plano de las convicciones subjetivas, contradice el principio de la libertad individual y el de la prioridad absoluta y práctica, como motivación real de la conducta de las personas, de los intereses privados sobre los intereses comunes.

26.- *Ibídem*, pág. 138.

27.- *Ibídem*, pág. 138, nota 16.

28.- Friedrich A. HAYEK, *Derecho, legislación y libertad*, Chicago, 1976. Versión española de Luis REIG ALBIOL, Unión Editorial, Madrid, 1979.

29.- *Ibídem*, págs. 118-119.

30.- Friedrich A. HAYEK, *Los fundamentos éticos de una sociedad libre*, en revista «Estudios Públicos» (Santiago), Nº 3, junio 1981, pág. 72.

6. El Liberalismo y la Ideología

Al cabo de este breve examen del desarrollo que ha seguido la concepción liberal y de las distintas formas prácticas y doctrinarias que ha asumido, se puede inferir que, aparentemente, no reúne todos los rasgos propios de una ideología. Se distingue de las que comienzan a manifestarse, sobre todo en Francia, en la segunda mitad del siglo XVIII, y cuya obra será la revolución de 1789. De hecho, esta revolución provocó viva repugnancia en muchos liberales ingleses.

Esta diferencia, sin embargo, no es tan honda. En el liberalismo se dan unidos ya los dos ingredientes que han de constituir la mezcla explosiva característica de las ideologías: subjetivismo y poder. Es el liberalismo el que consagra a la conciencia autónoma como el lugar propio de la verdad, sin que la identidad de ésta pueda depender de algo diverso al espíritu interior del individuo: ahora bien, éste es el molde en que se conforma la ideología; de esa conciencia autónoma nace el pensamiento coherente y cierto, que inflama la subjetividad del individuo, acerca de lo que debe ser el hombre y la sociedad; y de la unión de esa conciencia y de la voluntad sin traba moral, nace el impulso que mueve a emprender la obra de construcción del nuevo hombre y de la nueva sociedad. El liberalismo es, en efecto, la fuente de todas las ideologías.

El estilo pragmático y elegante del liberalismo inglés, ciertamente, no se asemeja en sus rasgos exteriores al del ideólogo francés que ha llegado al poder en 1792. Rechaza las construcciones racionales, los sistemas claros y distintos de los doctrinarios del continente. Sin embargo, éstas son diferencias accidentales. El liberalismo no nació ni se desarrolló en Inglaterra sobre la base de una construcción teórica, sino como una actitud práctica derivada de la primacía de intereses muy concretos, la cual fue asumiendo distintas formas según cuáles fueran las circunstancias que había que enfrentar. Además, se fundió muy pronto con los móviles nacionales de Inglaterra, por lo cual recibió la inyección vitalizadora de ciertas virtudes importantes, como el patriotismo. Esta actitud pudo participar también, al estar en la cima del poder imperial inglés, de la desenvoltura y elegancia del que disfruta sin contrincantes, y ya con una cierta tradición o costumbre estable, de un gran poder.

Pero la elegancia y las características propias del *fair play* inglés no fueron parte del estilo del liberalismo que aún no ganaba totalmente el poder, o que no gozaba de plena seguridad en la posesión del que ya había conquistado. La soltura y la elegancia vinieron después, al cabo de la definitiva aniquilación del catolicismo inglés, lograda en los años posteriores a 1688, y de la coronación, con Orange y los Hannover, del régimen de los grandes propietarios. Antes de eso -y después también-, en cada ocasión en que ha debido enfrentar a alguno de sus enemigos, el liberalismo ha sido tan implacable como las ideologías revolucionarias. Hay ciertamente respeto por las reglas del juego, pero gozan de ese respeto únicamente los que aceptan las reglas y los que participan del juego: quien no hace suyo el relativismo liberal, o el que no posee el poder que le da títulos para entrar al juego, pierde todas las consideraciones. Los católicos, los pequeños propietarios, los irlandeses, experimentaron todos en Inglaterra, de distintos modos, el privilegio de verse acosados y, en la intención al menos, aniquilados por el elegante poder del liberalismo.

El liberal no se ha opuesto nunca a los principios ideológicos que nacieron de su propia doctrina. Admira y alaba, incluso, el «idealismo» de los ideólogos. Sólo se opone a sus métodos, y rechaza despectivamente el carácter ilusorio de sus pretensiones inmediatas. En el orden personal, son razones más bien estéticas e higiénicas, no morales, las que distancian al liberal del agente revolucionario. Y si surge una rama ideológica herética, desgajada del tronco común al particularizar, por ejemplo, la universal fuerza salvífica que ha de brotar de la liberación del hombre, como hizo el nacional-socialismo al

supeditar la salvación de la humanidad al destino particular de una raza, atrae sobre sí el anatema común de todas las demás ideologías y del liberalismo, que actúa junto a ellas con la furia del gnóstico llamado a aniquilar el mal.

Con las ideologías que se han mantenido fieles al principio de la libertad y autonomía del hombre, estimadas como bien supremo de todo individuo, el liberalismo nunca se ha comportado como enemigo. Han sido vecinos incómodos, porque comprometen sin necesidad, y quieren ingenuamente que los principios se apliquen con una consecuencia racional que el pragmático rehuye. Esto mismo, no obstante, hiere la conciencia, y hace aflorar la ternura del padre por su vástago torpe. El liberalismo no se ha opuesto nunca en forma directa a la ideología democrática de la Revolución francesa ni a la socialista de Marx y de Lenin, y cuando la obra de ellas se ha visto en peligro, ha sabido arbitrar los medios para asegurarles la subsistencia.

IV
La ideología democrática

1. La dialéctica de la libertad

Sostener que la libertad sea el valor fundamental y primero en la vida del hombre y, por ello, en la ordenación de la sociedad, lleva consigo una contradicción que los liberales han soslayado con su pragmatismo, evitando el planteamiento formal del problema y dejando al acontecer concreto, a la lucha entre poderes, la resolución de las dificultades ahí implicadas. La contradicción es ésta: siendo aquél el principio primero de la vida común, por ser el bien mayor del individuo, ¿cómo puede existir una sociedad sin que el hecho mismo de su existencia, en cuanto implica un orden necesariamente limitante de la libertad de sus miembros, sea directa negación del principio en que se funda? Toda sociedad tiene leyes, cuya obediencia es obligatoria para las personas; esas leyes pueden ser tácitas o formalmente promulgadas, pero en todo caso debe haberlas. Ahora bien, el criterio con que se dan esas leyes debe ser el de la libertad del individuo, pues éste es el bien para el cual la sociedad existe: tenemos, entonces, que

en toda sociedad se limita o coacciona la libertad en nombre de la libertad; para alcanzar la plena libertad, hay que destruirla.

El problema está presente en la mente de muchos doctrinarios del liberalismo. Hemos visto que Hayek cree superarlo al decir que las leyes son como los fenómenos naturales: no hay limitación de la libertad mientras no haya intención expresa de limitarla más en unos ciudadanos que en otros. Pero es obvio que el problema permanece: no es lo mismo un fenómeno climático que una ley civil. Ésta es determinada e impuesta por hombres, que conocen las consecuencias que han de seguirse de esa imposición: que no se prevea el estado de ánimo con que va a recibirla cada sujeto no afecta en nada a los efectos reales que se busca producir con la ley en esos mismos sujetos.

En realidad, el criterio con que se encara esto desde una perspectiva liberal, es que estando en el poder, o habiendo posibilidades concretas de acceder a él, este tipo de problemas carece de consistencia: los problemas reales son otros completamente distintos. Así se planteó la cuestión en Inglaterra, por ejemplo, donde la libertad se reclamó en función del poder y no éste para aplicar universalmente el principio. Sin embargo, la contradicción implicada en la solución pragmática que allí se dio al problema de organizar la sociedad en nombre de la libertad, era un detonante que quedaba sólo a la espera de una mente capaz de fijarse a una idea, con tendencia al sueño utópico, desvinculada de lo real, para que descargara explosivamente su potencialidad. Esa mente fue la del ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

Este personaje, un curioso amante de la humanidad que entregó a sus cinco hijos a un orfanato, descubrió que para volver a encontrar la libertad que la sociedad había destruido, y de la cual el hombre gozó en su estado natural y salvaje, debía mediar un acto de renuncia a la libertad concreta, particular, pequeña, a la cual el individuo se aferra. Una vez identificado con la colectividad que se forma como resultado de esa

renuncia, renace a una libertad sin límites, la que corresponde a ese todo, la nueva sociedad así constituida. En una somera anticipación del rol que va a adquirir la contradicción en las cosmogonías de Hegel, el ginebrino hace nacer la libertad de la negación de la libertad, apurando de este modo hasta el último trago el problema implícito en el liberalismo, al identificar la solución con la misma contradicción allí planteada.

2. El contrato social

El hombre, según Rousseau, es bueno por naturaleza; sus primeros impulsos naturales son siempre rectos, no tiene doblez, es incapaz por sí solo de maquinar perversidades o de comportarse torcidamente. Antes de vivir en sociedad, cuando todo en él era espontáneo, como en los animales o en los buenos salvajes, no conocía el mal. Éste, por consiguiente, no se debe a él, sino a lo que le es ajeno e impuesto: la vida en sociedad, todas las obligaciones y dependencias que de ella derivan. Los vicios y las bajezas de los hombres tienen ese origen: Rousseau no se inhibe en la descripción del estado miserable en que la sociedad los ha sumido. Cuando Voltaire lee su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, le escribe a Rousseau:

> «He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; os lo agradezco... No se ha empleado jamás tanto espíritu en querer hacernos bestias, dan ganas de caminar en cuatro patas cuando se lee vuestra obra. Sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido el hábito de ello, siento desgraciadamente que me es imposible retomarlo, y dejo ese andar natural para aquéllos que sean para esto más dignos que vos y que yo».[31]

31.- Carta de 30 de agosto de 1755.

El hombre debe volver a su estado anterior y recuperar la inocencia perdida. Pero esto es imposible de lograr en las circunstancias presentes, en que los hombres no van a querer renunciar a muchas ventajas y comodidades ya adquiridas, salvo unos cuantos que puedan determinarse a huir de las ciudades y a deshacerse de los hábitos impuestos por la vida civilizada, retornando a la sana espontaneidad del salvaje. La sociedad es, en suma, inevitable. Por esto, Rousseau propone una solución universal gracias a la cual va a ser posible a todos salir de la enajenación propia del estado servil en que están sumidos: con ese objeto escribe su obra *Du Contrat Social*.[32]

Es posible a los hombres superar la degradación a que los tiene sometidos su dependencia de la sociedad, si unen para ello sus fuerzas mediante un pacto. Para que este pacto sea efectivo, dando el resultado buscado, que no es otro que la plena liberación del individuo, hay que

> «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, al unirse a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y permanezca así tan libre como antes».[33]

Ahora bien, pertenecer a una sociedad implica enajenar en favor de ella algunos de los derechos propios; por ello, si mediante este contrato no se renuncia sólo a algunos derechos, sino a todos, total y absolutamente, ha de ocurrir que el individuo termine de tal manera identificado con la sociedad así constituida, la parte en tal grado asumida por el todo, que ya no se pueda hablar en rigor, al considerar los resultados del contrato, de una enajenación. Es decir que, si la enajenación es total, no es ya enajenación, pues no queda nada en el individuo que le permita contraponerse a la nueva sociedad como realidad distinta de ella. Por esto, las cláusulas del contrato social

> «se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, en favor de toda la comunidad; pues, dándose cada uno todo entero, la condición de todos es igual, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás... En fin, dándose cada uno a todos, no se da a nadie; y como no hay ningún asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene. Si, pues, se quita del pacto social lo que no es de su esencia, se le hallará reducido a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos de nuevo a cada miembro como parte indivisible del todo. Desde ese momento, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros cuantas voces tiene la asamblea, la cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad».[34]

El individuo queda así sublimado en la nueva sociedad. Al entregar a ella su persona, toda decisión de la colectividad será decisión suya: al acatarla, cada cual no obedece sino a sí mismo.

De este modo, el hombre no sólo no pierde su libertad, sino que la recupera con toda la pureza que tenía antes de ser coartada y corrompida por la antigua sociedad, añadiendo a esto, además, todas las ventajas que recibe por el hecho de ser ciudadano, es decir, por el hecho de que su ser es el del todo y no el de una parte.

32.- *El contrato social.*

33.- Jean Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, parte I, cap. 6.

34.- *Ibídem.*

La influencia de la doctrina de Locke en Rousseau es clara: éste sólo agrega la secuencia racional del postulado de la libertad. Incluso el amante padre de sus hijos señala que una de las ventajas del nuevo estado social consistirá en que cada individuo podrá poseer con plena seguridad sus bienes materiales:

> «lo que hay de singular en esta enajenación es que, lejos la comunidad de despojar a los particulares de sus bienes al aceptarlos, no hace más que asegurarles su legítima posesión, cambiando la usurpación en verdadero derecho y el disfrute en propiedad».[35]

3. El Soberano y la Voluntad General

La colectividad constituida en virtud del contrato social es un cuerpo independiente, con vida y voluntad propias. El individuo que es parte de ella no tiene, bajo ningún respecto, existencia autónoma: su vida y su voluntad son las del cuerpo social. Éste es absolutamente libre, pues al constituirse dejó atrás todo tipo de obligación o dependencia; es autónomo, lo cual significa que su voluntad no requiere de una razón que la guíe, pues no hay ningún objeto, fin o forma a los cuales sus actos deban ordenarse. La libertad, tal como era soñada por los liberales, alcanza así al fin su realidad plena: no es necesario discurrir reglas para el juego, o hilar delgado para descubrir cómo han de ser las leyes para que no sean coactivas. El cuerpo social, la comunidad constituida por la renuncia de los individuos a sus voluntades particulares, tiene absoluta soberanía, no reconoce ningún tipo de primacía sobre él. «El soberano, por ser lo que es, es siempre lo que debe ser».[36] Y Siéyès escribe en 1788:

35.- *Ibídem*, I, 9.

36.- *Ibídem*, I, 7.

> «La voluntad nacional no tiene necesidad más que de su realidad para ser siempre legal, es ella el origen de toda legalidad».[37]

¿Qué sucede si una persona decide volverse atrás, retornando a su estado anterior al contrato, ignorando en la práctica sus cláusulas o rescindiéndolo? Teóricamente o en principio, la rescisión del contrato social es posible, y Rousseau se refiere a ello en los primeros capítulos; pero la realidad es que, una vez celebrado, implica la desaparición en el hecho de una de las partes contratantes, pues ella ha renunciado a aquello que le permitía celebrar o rescindir contratos, su voluntad particular: el ciudadano ya no tiene otra voluntad propia, suya, que la voluntad del cuerpo social, la voluntad general. Por consiguiente, el intento por parte de un individuo de volver a la situación anterior, recuperando sus fueros independientes, no puede ser otra cosa que un síntoma inequívoco de alienación, de la cual debe ser curado. Es como si a una persona le diera por creerse caballo u otra cosa: hay en ello una perturbación mental evidente, pues no es eso que cree ser; del mismo modo, quien se hace parte de la colectividad, identificando su existencia, su vida y su voluntad con las de ella, tiene como realidad propia la del todo social, no otra: así,

> «con el objeto, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, comprende tácitamente este compromiso, el único que puede dar fuerza al resto: que aquél que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre».[38]

La voluntad general no es, por tanto, la suma de las voluntades particulares:

37.- Emmanuel J. Siéyès, *¿Qué es el tercer estado?*, Paris, 1789.

38.- Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, I, 7.

«hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta no mira más que al interés común; la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares».[39]

La voluntad general, distinta y superior al conjunto de las voluntades particulares, no puede errar respecto de su objeto, el interés común, por la simple razón de que todo lo que es querido por ella es, por lo mismo, de interés común. En cambio, los individuos, si son movidos por sus voluntades particulares, siempre corren el riesgo de errar, pues esas voluntades son aptas sólo para querer el bien privado, e impotentes con respecto al bien del todo.

Así, aun cuando formen grandes mayorías o consigan la unanimidad, nunca los particulares podrán descubrir por ellos mismos cuáles sean los auténticos designios de la voluntad general, la cual no puede enajenarse ni dividirse, correspondiéndole por esto a ella sola la función de legislar, es decir, de definir la dirección que ha de tomar la vida colectiva y, como parte de ésta, la de los individuos.

«Se ve al instante que no es menester preguntar a quién pertenece hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general;... ni si la ley puede ser injusta, pues nadie es injusto consigo mismo; ni cómo se es libre y sometido a las leyes, pues no son sino registros de nuestras voluntades».[40]

La ley es «el órgano sagrado de la voluntad del pueblo».[41] Y el gobierno es únicamente:

39.- *Ibídem*, II, 3.

40.- *Ibídem*, II, 6.

41.- Jean Jacques ROUSSEAU, *Nueva Eloisa*, V, 1.

«un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política».[42]

4. La fe civil

Celebrado el contrato social y constituido el cuerpo cuya voluntad es la de los ciudadanos, el vínculo que se establece entre éstos y el soberano no es el tradicional de la lealtad y obediencia de los súbditos a quien tiene legítima potestad. La nueva sociedad implica una entrega completa de la persona a la voluntad general, semejante a la renuncia que el cristiano hace de su propia voluntad para no actuar sino movido por la voluntad de Dios. El nuevo compromiso del ciudadano con el pueblo o cuerpo social, el soberano, es interior y total, no dejando fuera ningún aspecto o dimensión real de su vida.

Esta entrega absoluta del sujeto a una voluntad superior es, por su propia índole, un acto religioso, característico del cristianismo además, pues las religiones paganas no penetraban en el interior de la persona para ordenar su vida, ni la determinaban de un modo tan absoluto y radical. Por esto, tenía que plantearse en Rousseau la cuestión acerca de la primacía, en la persona, de su fe religiosa o de su deber ciudadano: un planteamiento, sin embargo, que ya tenía respuesta en la dimensión puramente subjetiva que el protestantismo dio a la fe cristiana, por la cual quedaba ésta relegada al plano de lo privado, y de hecho subordinada a la ley civil.

Pero había que ir más allá de lo que, para los liberales ingleses, era mera prescindencia de la fe cristiana en la vida común, económica y política: puesto que el ciudadano se vincu-

42.- Jean Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, III, 1.

la al cuerpo social por un acto interior de entrega absoluta, ambas esferas, la religiosa y la civil, necesariamente se tocan en la intimidad del alma, y allí, por consiguiente, sólo cabe la primacía para lo más universal y absoluto. Es decir que la fe religiosa debe servir en el espíritu humano de impulso y motor para que la entrega a la voluntad general sea total y perfecta, no importando de aquélla sino que cumpla con esta función animadora del compromiso cívico.

> «Importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan al Estado ni a sus miembros sino en tanto se refieran a la moral y a los deberes que aquél que la profesa está obligado a cumplir con los demás».[43]

La subordinación de la religión a aquello que en el plano de la realidad inmediata se presenta como más decisivo e importante, la organización de la vida temporal, era el destino inevitable que le estaba reservado por la reducción de la fe y de la verdad revelada al ámbito privado de la subjetividad individual. Escribe Romano Guardini

> «La opinión según la cual la concepción religiosa del mundo y de la vida es algo subjetivo, y también la opinión contrapuesta, según la cual es el Estado el que determina esta concepción, están tan estrechamente unidas que puede decirse que constituyen únicamente dos aspectos de un mismo error fundamental».[44]

La cuestión acerca de la relación entre fe y compromiso político tenía que ir, en consecuencia, más allá: no sólo no importa cuáles sean los dogmas de la religión personal de cada ciudadano, a condición de que sirvan para moverlo a cumplir con su compromiso con la sociedad; surge, de la misma naturaleza de este compromiso, una nueva religión, distinta a todas las otras y de hecho superior a ellas, pues se proyecta no sólo dentro de los límites de la subjetividad, sino que abarca la vida toda de la persona como determinación última de sus actos internos y externos. Sus dogmas, además, tienen vigencia universal, y su reconocimiento es obligatorio para todo miembro del cuerpo social.

A imitación de la religión cristiana, esta nueva religión ciudadana también se funda en un acto de fe, en un asentimiento interior y absolutamente cierto acerca de lo revelado, llenando de esta manera el vacío que en el orden del conocimiento había dejado la fe protestante.

> «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creerlos, puede proscribir del Estado a todo el que no los crea; puede proscribirlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar si es necesario su vida a su deber. Si alguno, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyera, que sea condenado a muerte; ha cometido el más grande de los crímenes, ha mentido ante las leyes».[45]

El contenido dogmático de la fe civil propuesta por Rousseau conserva algunos elementos de un deísmo más o menos indeterminado, que es característico del siglo XVIII. Pero lo importante allí no es ese resabio, sino lo que viene a constituir

43.- *Ibídem*, IV, 8.

44.- Romano GUARDINI, *El poder*, versión española de Andrés-Pedro SÁNCHEZ PASCUAL, Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, págs. 107-108.

45.- Jean Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, IV, 8.

norma de la ortodoxia ciudadana, la exigencia de un culto muy concreto y definido al contrato social y a las leyes, en cuanto expresiones de la voluntad popular: ésta es la esencia de la nueva religión civil, que reemplaza al cristianismo tradicional en el valor universal de sus dogmas y en la necesidad de una confesión no sólo privada sino pública de la fe.

> «Los dogmas de la religión civil deben ser simples, cortos en número, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, benefactora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, lo limito a uno solo, es la intolerancia: ella está entre los cultos que hemos excluido». [46]

La Revolución francesa proclamó la nueva religión civil, y a pesar de incluir un culto al Ser supremo, lo que perduró de ella, como contenido dogmático, es lo expresado en la declaración universal de los derechos del hombre. Es esto el objeto de la fe democrática.

5. El legislador

Nacida la voluntad general del contrato social por el que los individuos han renunciado a sus voluntades particulares, y vinculados éstos a los designios de aquélla por el acto interior de la fe civil, queda aún un punto sin resolver en el sistema concebido por Rousseau. Hasta ahora todo es casi perfecto: la nueva sociedad es edificada sobre el principio de la libertad omnímoda del hombre; la voluntad general, que los

46.- *Ibidem.*

individuos hacen suya mediante un acto de adhesión interior y absoluta, no puede equivocarse al definir qué es lo bueno y qué es lo malo para esos individuos. Falta, sin embargo, el medio para saber, en cualquier momento y sin riesgo de desviaciones o malas interpretaciones, qué es lo que la voluntad general quiere. Los particulares no tienen la capacidad para reconocer los designios del soberano, pues ni siquiera juzgando unánimemente pueden tener la certeza de que ese juicio corresponda a lo que la voluntad general ha determinado, pues el pueblo es una entidad distinta y superior a la suma de sus partes.

> «Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de guías. Es preciso obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón; es preciso enseñar al otro a conocer lo que quiere». [47]

La piedra angular del sistema es ese guía que debe obligar a los particulares a querer lo que conocen, y que debe enseñar a la masa qué es lo que quiere. Ese guía es, para Rousseau, el legislador:

> «Aquél que ose tomar a su cargo instituir a un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por así decir, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande del cual ese individuo recibe en cierto modo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que él borre del hombre sus fuerzas propias para darle las que le sean extrañas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de los demás. En la medida en que

47.- *Ibidem*, II, 6.

esas fuerzas naturales mueran y se aniquilen, las adquiridas serán más grandes y duraderas, y la institución será también más sólida y perfecta: de tal manera que si cada ciudadano nada es y nada puede si no es por medio de todos los otros, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación tiene el más alto nivel de perfección que pueda alcanzar. El legislador es desde todo punto de vista un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su función. Esta función no es de magistratura ni de soberanía. Esta función, que constituye a la república, no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada en común con el imperio humano».[48]

El legislador, que no es un simple ciudadano, y que tampoco interviene en el gobierno o forma parte de éste, pertenece a un orden superior. Participa de la certeza con que la divinidad conoce las cosas humanas; es como el profeta, el elegido, capaz de iluminar todo el destino de los hombres, sabiendo infaliblemente qué deben hacer éstos para cumplir con ese destino. Nada escapa a su visión, y la mejor garantía de felicidad que puede tener un pueblo es someterse ciegamente a la conducción de este guía.

Con Rousseau aparece en escena, de este modo, una figura que no se había dado antes en la historia de las constituciones y de los regímenes políticos. Han existido antes, ciertamente, tiranos y déspotas caprichosos que han sometido a pesada servidumbre a sus pueblos, pero no este profeta que trae a la organización de la sociedad la luz divina, capaz de develar los más hondos intersticios del alma humana y de provocar la conversión del individuo en ciudadano. En la historia posterior esta figura del legislador ha tenido encarnaciones individuales, como Hitler o Stalin. Sin embargo, la forma que ha tomado en el siglo XIX y, sobre todo, en el XX, es colectiva, es la del *partido*, sin perjuicio de que de éste pueda siempre surgir su encarnación individual.

48.- *Ibídem*, II, 7.

6. El partido, intérprete de la voluntad soberana

El partido es la colectividad cerrada que integran los iniciados en la ideología, siendo ésta el criterio infalible para conocer todos los secretos de la verdadera voluntad del pueblo. El partido es siempre, por esto, el representante del pueblo, de sus aspiraciones y de su voluntad. El partido sabe lo que el pueblo quiere, y tiene la fuerza para guiarlo. Si existen diversos partidos, cada uno de ellos, profesando la ideología democrática -es decir, la que se funda en el principio de la soberanía del pueblo-, se sabe el más fiel intérprete de ella y, por lo mismo, incuba una secreta o abierta tendencia a constituirse en partido único. Pero aunque esta tendencia no se concrete -o mientras no se concrete-, existe siempre una coincidencia fundamental entre los partidos, la de profesar la común fe democrática, lo cual les permite confiar al sufragio del pueblo la decisión acerca de cuál de ellos, mientras ninguno se imponga del todo, y en qué grado, es el que ha de interpretar la voluntad soberana.

Existen, por cierto, partidos que no se constituyen sobre una base ideológica, aunque sostengan ciertos principios de esta índole; son más bien corrientes de opinión, más o menos organizadas, que partidos en el sentido más preciso -o iniciático- del término. Su misma participación en el régimen democrático se da mirando más a los mecanismos electorales para designar representantes que a la ideología subyacente, lo cual es posible a causa del equívoco latente en la democracia, el cual permite ver en ella, a veces, sólo una especie de régimen de gobierno y no el sistema fundado en el principio ideológico de la soberanía del pueblo.

Lo importante es ver que, con Rousseau, se ideologiza definitivamente la democracia. El término asume como significado principal, que ha de acabar imponiéndose cada vez que se deje sin resolver el equívoco, el que le da la concepción del ginebrino. La democracia es la nueva sociedad, la del hombre nuevo, convertido interiormente a la voluntad del pueblo y reverente seguidor de su intérprete fiel y único, el partido. Con Rousseau se transfiere totalmente al ideólogo la función, no tanto de gobernar, como de inspirar y definir los principios de gobierno.

En el *Contrato Social* queda consagrada la ideología como causa única y omnipotente de la real libertad y felicidad de la humanidad. El individuo que, desvariando, no acierte a saber que esto es así, tendrá que verse sometido a los procedimientos físicos o psicológicos necesarios para hacerle volver a la normalidad, a la razón de ser de su existencia ciudadana; y si este proceso de reeducación no da resultados positivos, lo más conveniente es que ese individuo sea sometido a la purga destinada a sanear el cuerpo social, a eliminar los elementos nocivos, anti-democráticos y reaccionarios, que amenazan con su pensamiento o su conducta perturbar el orden ciudadano.

7. Democracia y Totalitarismo

La primacía de la ideología como criterio moral y político, como poder capaz de volver a crear al hombre y a la sociedad, rescatándolos de la enajenación y de la servidumbre, no se ha dado con la misma claridad en todas las formas e interpretaciones del contrato social y de la soberanía del pueblo. Sin embargo, desde que se adopta la posición ideológica y se adhiere, con mayor o menor consecuencia, a la fe democrática, se entra en un proceso dialéctico cuyo curso y cuya velocidad escapan al dominio de los adeptos más tímidos.

Lo que sucede es que, desde el proyecto de un sistema democrático cargado de pragmatismo liberal, hasta la gran revolución bolchevique, pasando por los experimentos jacobino o nacionalsocialista, todos han sido criaturas nacidas de la misma matriz, la concepción rousseauniana. Ésta es la fuente única de donde proceden los proyectos modernos de recrear la sociedad de acuerdo a la idea clara y distinta de lo que ella debe ser.

Ninguno de estos proyectos ha podido prescindir de los procedimientos destinados a «forzar a ser libres» a los ciudadanos renuentes, aunque los hayan limitado a la presión psicológica de los medios de comunicación y de la «opinión pública» o al ostracismo moral. Tampoco han podido sobrevivir sin la presencia necesaria del guía, de la minoría profética, de los dirigentes ideológicos o del jefe carismático que, por muy atenuados que tengan los atributos del legislador, cumplen con la función insustituible de representar la voluntad del pueblo o de constituir su vanguardia. Por esto, entre todos los partidos ideológicos, ha de triunfar a la larga, si se mantienen las bases del sistema, aquél que domine más perfectamente las claves de esa dialéctica interna: es decir, el que sea más consecuente en la interpretación y en la aplicación de los postulados de la ideología democrática.

Una de las consecuencias propias de la ideología democrática es lo que hoy se designa con el nombre de *totalitarismo*. Probablemente en sus orígenes el uso de este término haya apuntado a caracteres más particulares de algunos sistemas o regímenes, pero es un hecho que a poco andar ha encontrado un lugar propio e insustituible en el lenguaje político, para significar un rasgo esencial de todos los proyectos ideológicos modernos: el destino colectivo definido por la voluntad del pueblo, y manifestado por su intérprete fiel, es todo para el individuo, es su vida, su naturaleza, su bien; nada hay en su voluntad particular, en su patrimonio, en sus tradiciones, en sus creencias, que tenga algún valor si se lo separa e independiza

del destino colectivo, y, al contrario, todo lo que elija en el contexto de este destino, de su adhesión a la voluntad del pueblo, es una «opción legítima», cualquiera sea su índole.

Esta enajenación de lo personal en favor del movimiento popular es la meta o consumación del sistema democrático, a ello se orienta por su dinámica propia, cualesquiera sean las formas que circunstancialmente adopte. Por esto, siempre que se le deje discurrir a impulsos de esta dinámica, el sistema tenderá a modelar a las personas de acuerdo a ese patrón que le es esencial. Todo sistema fundado en la ideología democrática es totalitario, o por lo menos incuba inevitablemente los gérmenes del totalitarismo: es más, el totalitarismo es una propiedad de la democracia moderna, con ella ha nacido y con ella se identifica, y su consumación la encuentra al lograr el partido único, fiel e infalible intérprete de la voluntad del pueblo, el poder total que le permite cambiar las conciencias.

Un sistema totalitario, por consiguiente, no es lo mismo que un régimen despótico, que uno autoritario, que una tiranía, una dictadura o una monarquía absoluta. La violencia ejercida por un gobierno, justa o injusta, no implica de suyo la intención de penetrar en las conciencias para modelarlas conforme al patrón ideológico. Por esto, por muy arbitrarios u opresivos que hayan sido algunos regímenes -y hay ejemplos suficientes en la historia para escoger a gusto-, no por ello han poseído la característica esencial del sistema totalitario: perseguir la identificación total de la persona, mediante su inteligencia, su voluntad y cada una de sus potencias interiores, con la voluntad colectiva superior, la cual no está definida de una vez sino que se encuentra en permanente proceso de definición, de tal modo que lo que es verdadero hoy puede ser, por decisión soberana de esa voluntad y manifestación de su intérprete fiel, falso al día siguiente.

Es la fe democrática lo que, en su manifestación más pura y perfecta, debe operar en el interior de la persona esa conversión suya a la voluntad general. El objeto de esta fe no es

un conjunto de dogmas estables, sino un dogma simple y único, que actúa en el alma del ciudadano fiel como permanente factor de purificación: nada es verdad, sino lo que defina como tal la voluntad soberana, y mientras ella misma no defina lo contrario.

El proceso de instalación del sistema totalitario no implica necesariamente, en todas las fases que debe recorrer, el recurso general a la violencia y al terror, al estilo jacobino o bolchevique. Lo esencial es que se vaya produciendo una uniformidad de convicciones en lo que respecta a los postulados democráticos, es decir, una masificación espiritual. Para esto, es básico lograr que, ante la opción entre el bien común y el interés privado, el individuo elija definitivamente el segundo, y que se incorpore a la masa movido por éste, de tal modo que no haya posibilidad de que se produzca allí verdadera comunicación, y que el único vínculo social sea el ánimo de complicidad.

Este proceso se fortalece mediante una acción gradual y sostenida cuyo objeto es ir disminuyendo el ámbito de independencia y de privacidad de las sociedades intermedias, de las familias y de las personas, con lo cual se fomenta insensiblemente la actitud egoísta, pues la tendencia espontánea, cuando se ha producido el quiebre moral que va unido al rechazo de la opción por el bien común, es la de refugiarse en el cubículo de los particulares intereses que a cada cual se le va dejando. En esas circunstancias, por haber renunciado ya a la posibilidad de una reacción reivindicadora de lo justo, el individuo tiene como principal enemigo a su vecino, competidor en la apropiación de las migajas, y no al poder que lo ha obligado a renunciar a su libertad real.

Las prácticas tecnocráticas del Estado moderno son eficaces para producir estos efectos; aunque aparentemente no tienen raíz ideológica, en realidad son el instrumento esencial para llevar a cabo el proyecto ideológico, pues produce lo que para éste es condición básica: la atomización de la sociedad,

todos los derechos los depositarios de la sabiduría ideológica: los otros, como los pobres animales de *Animal Farm*,[52] han de estar constantemente desengañándose de sus ingenuas ilusiones. La verdadera voluntad del pueblo sólo la conoce el representante del pueblo: la masa debe dejarse guiar dócilmente para descubrir qué es lo que verdaderamente ella quiere.

Por esto, la proposición de la democracia como una forma de vida no se refiere a los que participan de su dimensión esotérica. En ellos se da la forma de vida propia del ideólogo, la del iniciado en los secretos de la *gnosis*. La democracia es la forma de vida con la cual debe identificarse el común de la gente, con el objeto de que reconozca que sólo puede ser guiada y salvada por sus profetas.

Consiste esa forma de vida en la carencia de convicciones personales definidas, fundadas objetivamente y con independencia de las corrientes generales; en la aceptación vaga pero inconmovible de los postulados democráticos, que no son nunca puestos en duda; en la adhesión a los pareceres mayoritarios, y en el rechazo de toda posición que implique defensa de una verdad sin tomar en cuenta esos pareceres. La definición personal y la intransigencia sólo se practican -y de manera implacable- para condenar lo que se estima incompatible con esos vagos principios: no se admite que alguien no se atenga al denominador común de las opiniones, o que practique virtudes para las cuales el individuo gregario y el resentido se saben impotentes, o que desprecie las modas intelectuales y morales, o que no quiera participar en la complicidad tácita de quienes cohonestan vicios vulgares, y que manifieste así ser real e interiormente libre.

La forma de vida democrática es la condición indispensable para la imposición de la ideología. Consiste, en suma, en

52.- George ORWELL, traducido al español por Abraham SCHEPS como *Rebelión en la granja*, Ed. Kraft, Buenos Aires, 1948.

la masificación, en la igualdad que sólo puede existir si se ahogan todas las virtudes que puedan dar a los hombres una perfección superior. Las virtudes que se fomentan y se enseñan son las técnicas, pues ellas de suyo no dan a la persona dominio de sí misma, al volcarla en una obra exterior, y pueden darle en cambio la sensación de estar colaborando en una tarea común, de la que no importa tanto su naturaleza como el hecho de ser «solidaria».

Es una forma de vida para la cual es totalmente extraño y contrario lo que eleve al hombre: el valor de la contemplación, de la vida auténticamente religiosa, de la virtud moral, son para ella elementos nocivos, y si alguien se alza con la pretensión de que estos valores, que ya son insoportablemente provocativos cuando se practican de modo individual, tengan vigencia común y sean principio de real jerarquía social, se suscita un movimiento de violenta indignación contra la ofensa al dogma comunitario. Escribe Ortega y Gasset:

> «Lo que hoy llamamos opinión pública y democracia no es en gran parte sino la secreción purulenta de esas almas rencorosas».[53]

Esta realidad purulenta de la forma de vida democrática no impide, sin embargo, la efusión radiante de quienes están en el secreto del porvenir. Valery Giscard d'Estaing, que fuera presidente de la República francesa, en un rapto de mística democrática, se expresa así:

> «Después que todo haya sido abierto, liberado, humanizado, por nuestro esfuerzo común, quedará por esperar que surja de un espíritu, o más probablemente de un movimiento de la conciencia colectiva, ese rayo de luz necesario para alumbrar al mundo, el de una

53.- José ORTEGA Y GASSET, *La democracia morbosa*, en *El Espectador; Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, tomo II, pág. 140.

nueva civilización, reuniendo en una misma percepción espiritualista, la liberación del ser y el trazado del destino de la especie».[54]

9. La revolución norteamericana

Entre los proyectos ideológicos aplicados a la realidad, y que han ejercido por esto decisiva influencia en la propagación de la fe democrática en el mundo moderno, se hallan la Revolución norteamericana de 1776 y la francesa de 1789.

La primera se realiza en estricta observancia de los principios liberales: toma como postulado básico la autonomía y la libertad del individuo, y constituye a la nueva sociedad política mediante la formalización de un pacto. Los Estados Unidos se convierten, de este modo, en la primera y única sociedad civil que es fundada mediante el contrato social, y esto fue para intelectuales e ideólogos de finales del siglo XVIII y del XIX motivo de admiración y de emulación. A pesar de que el régimen que se establece, en cuanto forma de gobierno, no es democrático, sino una combinación de monarquía electiva y de oligarquía, reconoce, sin embargo, como postulado básico el de la democracia moderna, la autonomía del individuo, por lo que el esquema de la sociedad que se proyecta corresponde, como consecuencia racional de ese postulado, a la concebida por Rousseau.

Además, contribuyó decisivamente al hecho de que los Estados Unidos se erigieran en paradigma de los pueblos, el que se identificara el nacimiento de esta sociedad política con un acto voluntario de independencia. Los próceres se sintieron liberados de historia propia y purificados de tradiciones, y fueron vistos como el ejemplo preclaro del hombre libre. Todo esto hizo que se considerara a la Unión, y que ésta se proclamara a sí misma, como la cristalización primera de la natural aspiración democrática de los pueblos.

54.- Valery Giscard D'Estaing, *Democracia francesa*, versión española de Berta de Tabbush, Goyanarte editor, Buenos Aires, 1976, pág. 181.

En el libro que Alexis de Tocqueville (1805-1859) escribiera con las observaciones hechas durante su viaje a Norteamérica, de donde había regresado en 1832, y que tituló *De la démocratie en Amerique*, se aprecian muchas de las características de esa nueva república que llamaban la atención y admiraban a los intelectuales europeos. De esas características, la principal es sin duda la soberanía del pueblo, que este autor cree descubrir en América y que destaca diciendo que

> «el pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo en él se absorbe».[55]

A través de esas observaciones se puede apreciar también cómo en esta nueva concepción de la sociedad humana, cuya primera encarnación son los Estados Unidos, influye directamente el subjetivismo religioso derivado de la Reforma protestante, y en especial de la versión calvinista. Sigue Tocqueville:

> «La mayor parte de la América inglesa ha sido poblada por hombres que, después de haberse sustraído de la autoridad del Papa, no se sometieron a ninguna supremacía religiosa; ellos han aportado en el nuevo mundo un cristianismo que yo no podría describir mejor que llamándolo democrático y republicano: éste habría de favorecer singularmente el establecimiento de la república y de la democracia en todos los negocios. Desde el comienzo, la política y la religión se encontraron de acuerdo, y luego no han cesado de estarlo».[56]

55.- Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, ed. Gallimard, Paris, 1951, tomo I, pág. 56.

56.- *Ibídem*, pág. 301.

«En los Estados Unidos -escribe más adelante-, la religión de la gran mayoría es ella misma republicana; somete las verdades del otro mundo a la razón individual del mismo modo como la política abandona al buen sentido de todos el cuidado de los intereses que le son propios, y consiente que cada hombre tome libremente el camino que debe conducirlo al cielo, tal como la ley reconoce a cada ciudadano el derecho de elegir su gobierno».[57]

10. La revolución francesa

La Revolución francesa, con sus consecuencias posteriores en Europa y América, es la obra más propia de la ideología democrática. Aparte de los diversos acontecimientos que por distintos motivos favorecieron su realización, y de diferentes personajes que intervinieron en ella impulsados por causas que no tienen proporción con el efecto tomado en su unidad global, se aprecia allí claramente una línea o intención doctrinaria que, pasando por distintas fases, dio lugar a la dictadura jacobina y, luego, a la consolidación de los elementos esenciales de la obra mediante el imperio napoleónico.

El experimento jacobino fue aparentemente precario, un fenómeno desconectado de la principal línea de fuerza que se desplegaba desde los primeros golpes revolucionarios de 1789. Sin embargo, si bien fue pasajero y carente de solidez por faltarle el dominio de una técnica completa del poder, fue el primer intento de aplicación práctica, con todas sus consecuencias, de la concepción de Rousseau acerca de la nueva sociedad. Por ello, la Revolución francesa, cuando se considera lo esencial que puso en juego, se erige en causa ejemplar no tanto de las democracias moderadas y pluralistas que se han multiplicado en la historia posterior -las cuales han adherido

57 - *Ibídem*, pág. 415.

a los principios, pero tratando de evitar el rigor de las consecuencias-, sino de los ensayos totalitarios que, tras varias tentativas frustradas, toman forma definitiva con la Revolución bolchevique de 1917.

Los jacobinos entendieron cómo había que aplicar la fórmula de Rousseau, aunque carecieron de la organización apta para, una vez dominado el Estado, mantener sin debilitamiento ni resquicios el poder total sobre las personas. Esa organización, la del partido como instrumento revolucionario, iba a ser la aportación decisiva de Lenin a la ideología democrática. Pero, en todo caso, Robespierre y Saint-Just vieron claramente cuál debía ser el significado y la extensión del poder de la voluntad general, y cómo debía ser ejercido sobre las personas, conforme a aquello de que, si no acatan las disposiciones del soberano, «deben ser forzadas a ser libres».

Decía Maximiliano Robespierre, el Incorruptible:

«Tenemos que ahogar a los enemigos de la República, los exteriores y los interiores, o perecer con ella; y en una situación como ésta, la primera máxima de vuestra política debe ser el principio rector de que el pueblo tiene que ser conducido por medio de la razón, pero los enemigos del pueblo por medio del terror».[58]

Mao-tse-tung, casi dos siglos después, no añadía nada sustancial a esta máxima elemental del poder revolucionario:

«La dictadura democrática popular emplea dos métodos. Con los enemigos, emplea la dictadura, es decir, no les permite, por el tiempo que sea necesario, tomar parte en las actividades políticas, y los obliga a obedecer las leyes del gobierno popular, a trabajar y a transformarse en gente nueva mediante el trabajo. Con el pueblo, por

58.- Cit. por J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, versión española de Manuel Cardenal Iracheta, Ed. Aguilar, México, 1956, pág. 131.

el contrario, emplea la democracia y no la coacción; es decir, le permite participar en las actividades políticas y no lo obliga a hacer esto o aquello, sino que lo educa y persuade por medios democráticos».[59]

La organización del terror como medio ordinario y universal de ejercicio del poder revolucionario, que es uno de los aspectos más importantes de la obra de Lenin, tuvo en la Revolución francesa no sólo sus pioneros entusiastas, sino, es lo decisivo, la justificación doctrinaria de la ideología.

«Cuando se ha establecido la libertad -dice Saint-Just-, lo que importa es la observancia de los deberes con la patria, lo que importa es ser ciudadano... La idea particular que cada uno se hace de su libertad, según su interés, produce la esclavitud de todos... El terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible; es por tanto una emanación de la virtud; es no tanto un principio particular cuanto una consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las más apremiantes necesidades de la patria».[60]

El estado civil, que supone la aceptación, con toda la mente y con todo el corazón, de los deberes ciudadanos definidos por la voluntad general, es lo que redime al hombre de la corrupción a que lo tenía sometido el estado de servidumbre. Lo hace virtuoso:

«De todos los decretos que han salvado a la República -dice Robespierre-, el más sublime, el único que la ha arrancado de la corrupción y que ha liberado a los pueblos de la tiranía, es aquél que pone la probidad y la virtud en la orden del día».[61]

59.- *Citas del presidente Mao-tse-tung* (Libro rojo), Ediciones en lenguas extranjeras, Pekin, 1972, págs. 44-45.

60.- Cit. por TALMON, *op. cit.*, págs. 125-126.

61.- *Ibídem*, pág. 336.

El futuro es la promesa de cumplimiento de las esperanzas de la humanidad. La dialéctica presente-futuro exige que se sacrifique todo lo que ahora se es y se tiene en favor de la construcción de ese porvenir temporal, en que se configura la deidad de la nueva religión. Robespierre dirige esta oración a la posteridad:

«¡Dulce y tierna esperanza de la humanidad, posteridad naciente, tú no nos eres extraña; es por ti por quien afrontamos todos los golpes de la tiranía; es tu felicidad el precio de nuestros penosos combates; desalentados a menudo por lo que nos rodea, sentimos la necesidad de arrojarnos en tu seno; es a ti a quien confiamos el cuidado de consumar nuestra obra, y el destino de todas las generaciones de hombres que deben salir de la nada! ¡Posteridad naciente, apresúrate en crecer y en traer los días de la igualdad, de la justicia y de la felicidad!».[62]

El marxismo sólo va a introducir el cambio de este lenguaje sentimental y romántico por otro forjado a semejanza del científico: será todo.

Esta temprana encarnación del legislador, Robespierre, probablemente inspirado y aconsejado por aquél a quien el Incorruptible Ciudadano llamaba «el topo de la revolución», el cura Siéyès -que tuvo la habilidad de llegar a morir en su cama, casi nonagenario, en junio de 1836-, no fue, por consiguiente, un accidente de la Revolución, una desviación lamentable que sea mejor olvidar, como creen muchos de los que salvan las causas abominando de los efectos. Fue el precursor; el que, fracasando -como fracasaron después los de la Comuna de París, en 1871-, indicó a los que habían de seguirle cuál era la dirección acertada, y qué errores había que evitar para llegar a término.

62.- *Ibídem*, pág. 338.

Con él se inaugura la serie de ensayos de totalitarismo democrático.

La nueva democracia se funda, así, sobre la libertad. Sobre la verdadera libertad, no sobre la falsa. Sobre la libertad perfecta, cuya fórmula posee el ideólogo. Un hombre sólo puede ser libre si hace suya esta idea de libertad, fuera de la cual todo es tiniebla. Los únicos hombres libres son los que siguen ciegamente a su conductor, el intérprete fiel de la voluntad soberana.

V
La democracia cristiana

1. La tentación ideológica

La Revolución francesa provocó una metástasis de la ideología democrática. A partir de ella, el orden político entendido como parte de un orden moral fundado en la ley natural, y que reconoce el origen divino de la potestad humana, se vio forzado a asumir una posición defensiva permanente, y en continua retirada. Esto produjo una situación nueva para la Iglesia y para los católicos: aquélla fue quedando cercada, en el sostenimiento de principios que ya no eran reconocidos como tales por quienes tenían los poderes en la sociedad civil, y los católicos se veían inmersos en una corriente que tomaba rumbos ajenos a los tradicionales, y de cuyo destino eran partícipes forzosos, como miembros del todo social.

En una situación así, que a muchos dejaba en estado de perplejidad, era fácil que se planteara subjetivamente la duda sobre la validez de los antiguos principios y la pregunta sobre alguna posible y escondida validez de los nuevos. El liberalis-

mo y la ideología democrática se presentaban, además, asumiendo ideas cristianas, aunque con un sentido último radicalmente opuesto al original. En todo caso, la tentación estaba ahí, no ya con forma de mera veleidad intelectual, sino sustentada en la fuerza cada vez mayor con que se desplegaban y se imponían las nuevas concepciones: los sucesos de 1830 y de 1848 parecían confirmar como definitiva la nueva dirección que tomaba la historia política de Occidente.

a) *El liberalismo católico*

Uno de los primeros intentos formales de identificar el cristianismo con la ideología democrática, fue el de Felicité de la Mennais (1782-1854), sacerdote que comenzó por asumir una posición tradicionalista, de defensa de los derechos de la Iglesia frente a las libertades proclamadas por la revolución, y que derivó luego hacia el liberalismo y los postulados democráticos. Rechazó retractarse de sus errores cuando fue urgido a ello por la autoridad eclesiástica, y apostató luego, muriendo fuera de la Iglesia. Al asumir la actitud liberal, cambió su apellido a Lamennais, por el cual se le conoce, despojándose así de resonancias aristocráticas.

A la actitud ideológica promovida por Lamennais se la conoce como liberalismo católico. Consistió en un intento de secularización del cristianismo, semejante al de Rousseau; como éste, sostuvo Lamennais que el hombre podía alcanzar de modo natural la verdad cristiana, pues todas las verdades habían sido reveladas por Dios al dar vida al hombre, de modo que se identificaran con esta vida. Por esto, toda potestad que se le quiera imponer le es directamente extraña y violenta, cualquier norma aplicada a la dirección de su conducta es, por lo mismo, ilegítima, y es únicamente la libertad del individuo lo que puede llevarle a alcanzar, siempre que se respete su espontaneidad, la verdad y el bien moral.

La Iglesia, mediante la encíclica *Mirari Vos* del Papa Gregorio XVI, publicada en 1832, condenó explícitamente la posición asumida por Lamennais. Quedaba así en claro que el sistema que se venía imponiendo desde la Revolución francesa era opuesto a la ley natural y al orden de la Redención cristiana, por constituir al pueblo en origen de la potestad y por proclamar la libertad de conciencia como bien moral superior del hombre y criterio último para calificar su conducta.

b) *El «ralliement» y «Le Sillon»*

La presión, sin embargo, seguía existiendo, y cada vez con mayor fuerza. Muchos cedían a ella, produciendo una división profunda entre los católicos: por una parte los que propiciaban la aceptación del nuevo sistema en el orden práctico, aunque no se adhiriese a sus principios, y por la otra los que seguían fieles a los principios tradicionales. Cuando el Papa León XIII declaró, en 1892, que los católicos franceses podían participar en el sistema democrático, aprovechando las vías que éste pudiese ofrecerles para defender sus derechos, se rompió el dique: ello significaba, en los hechos, que los católicos podían actuar en política sin que por esto tuviesen que sostener aquellos principios tradicionales ni defender el orden legítimo. Podían participar en el sistema inspirado en los principios revolucionarios con el único objeto de defender su derecho a la existencia: es decir que el fin de su lucha política había de ser, ahora, el de reclamar para sí la libertad que ese sistema erigía en principio y que, no obstante, amenazaba suprimirles.

Bastaba que, imperceptiblemente, la libertad defendida como un bien particular pasara a ser defendida como principio -o sea, que se diera sentido propio al argumento *ad hominem* que se esgrimía, al reclamar un derecho real ante el adversario, como consecuencia del principio falso que éste asumía-,

para que todo se diese vuelta, y los católicos se transformaran en adalides del liberalismo. Fue lo que sucedió a poco de ser admitido por León XIII el *ralliement*, nombre con que se significaba la aceptación por los católicos de las normas prácticas del sistema, y el consiguiente abandono de la defensa cerrada de la legitimidad.

En estas circunstancias, el movimiento *Le Sillon*, que había nacido para promover la doctrina social de la Iglesia, y que era encabezado por Marc Sagnier, se transformó en la primera organización formada por católicos que adoptó la doctrina, la mentalidad y el estilo de lo que luego se concebiría y divulgaría como ideología demócrata-cristiana.

El propósito de este movimiento era el de reconstruir la sociedad mediante el impulso de un cristianismo despojado de moldes o fórmulas antiguos, liberado a su fuerza vital pura. Esto se podía lograr solamente si se daba plena libertad a la espontaneidad cristiana de las personas, es decir, admitiendo en principio un sistema democrático como única forma política legítima. Interpretaban la decisión de León XIII como un deseo suyo de que no sólo se aprovecharan algunas ventajas del sistema, sino de que se abrazaran sus principios: *Il faut être démocrate, la religion l'exige et, c'est le voeux du Saint Père.*[63]

La imagen que del Papa tienen los católicos comenzó a transformarse desde entonces. De sujeto de la autoridad de Cristo en materia de fe y de moral, pasó a ser una especie de líder carismático o símbolo del «partido católico», de aquéllos que luchaban contra sus adversarios dentro del sistema. El catolicismo comenzó a ser, en la mentalidad de muchos católicos, un partido, universal y difuso: había que entrar, apostólicamente, en las luchas sociales, a condición de tolerar o de aceptarlo los principios ideológicos de la nueva sociedad que se estructuraba.

63.- *Es necesario ser demócrata, la religión lo exige y es el deseo del Santo Padre.*

Muchos sectores de este partido, mimetizándose más profundamente con la ideología, comenzaron a considerarse como los verdaderos intérpretes de la voluntad del pueblo; al mismo tiempo condenaban, como contrario al auténtico espíritu cristiano, cualquier intento retrógrado de desconocer la democracia y de procurar la restauración de un orden natural.

> «El día en que hayamos puesto al servicio de la democracia -decía Marc Sagnier- esta fuerza inagotable, indestructible, que la fe de Cristo ha depositado en nuestros corazones, ese día podremos libertar a la democracia, a la República francesa, del yugo de los sectarios y permitir por fin a nuestra patria ver la aurora de un nuevo gran siglo democrático y cristiano».[64]

El Papa San Pío X condena en 1910 los postulados doctrinarios del movimiento *Le Sillon*, en la carta a los obispos franceses titulada *Notre Charge Apostolique*. Con ello, la pretensión de descubrir en la ideología democrática la suma de las verdades cristianas, que debían sólo ser desbrozadas de los elementos extraños para que surgiese radiante una nueva cristiandad, se apagó en su entusiasmo. El mismo Pontífice había condenado también la base teológica de ese movimiento, el modernismo, mediante la encíclica *Pascendi*, de 1907.

La acción de San Pío X retardó la fructificación del fenómeno, pero no lo suprimió. El modernismo condenado en *Pascendi* y reprimido por drásticas medidas disciplinarias, permaneció vivo en ciertos medios eclesiásticos, como el mismo Pontífice lo lamentaba poco tiempo antes de morir, en 1914. Habría de desarrollarse, después, en una relativa clandestinidad hasta 1962, cuando reapareció triunfante con ocasión de la primera sesión del Concilio Vaticano II. Los católicos se-

64.- Marc SAGNIER, *Discours*, I, 139, citado por Julio MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, Ed. Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1945, pág. 222.

guían estando, por otra parte, sometidos a la presión de un sistema ante el cual, para muchos, no había más alternativa que su plena aceptación.

c) *La condena de «Action Française» y la democracia cristiana moderna*

Los católicos franceses legitimistas, es decir, los que seguían reafirmando los principios tradicionales del orden político, se habían agrupado en el movimiento *Action Française*, dirigido por Charles Maurras, quien se confesaba agnóstico pero sostenía que Francia, por su tradición cultural, debía reconocer como propia la religión católica. Esta posición de Maurras se interpretó, por algunos miembros del movimiento y por otros contrarios a él, como un intento de subordinar el catolicismo a los fines políticos, reconociéndosele por principio un valor puramente cultural. Esta interpretación, tomada como doctrina indiscutible del movimiento, fue condenada por el Papa Pío XI, en 1926, añadiéndose la pena de excomunión a los miembros de *Action Française* que no se retractaran de sus supuestos errores y no se apartaran de esta agrupación.

Esta condena tajante y sin distinciones produjo el quiebre definitivo del catolicismo francés y la derrota de quienes defendían la doctrina tradicional católica en su aplicación a la conducta política. Cuando Pío XII, en 1939, en uno de los primeros actos de su pontificado, levantó la excomunión que pesaba sobre los miembros de *Action Française*, ya el daño irreparable se había producido. Algunos de esos miembros se habían sentido forzados a renegar de los viejos principios y a lanzarse a un *ralliement* doctrinal, es decir, a una adhesión intelectual y moral a los principios de la ideología democrática, tal como había hecho Sagnier treinta años antes. Entre estos antiguos seguidores de Maurras que se sintieron obligados a cambiar sus convicciones, cediendo así a la tentación ideológica, estaba Jacques Maritain (1882-1973), el padre de la moderna democracia cristiana.

Los tres elementos esenciales de la concepción de Rousseau son incorporados por Maritain a su doctrina, quien sólo introduce ciertas distinciones conceptuales o verbales que no afectan en lo sustancial a su adhesión a la ideología democrática. Esos tres elementos son: primero, la potestad legítima radica en la soberanía del pueblo, cuya voluntad es la que da las leyes y define el destino de la sociedad y de los ciudadanos; segundo, éstos se vinculan a la voluntad general mediante una profesión de fe civil, que los compromete interior y absolutamente; tercero, el único capacitado para conocer los designios de la voluntad general es el legislador, que de este modo se halla por encima del común de los hombres, gozando de una infalibilidad que hace que todos deban subordinarse ciegamente a él. La presencia, no accesoria sino esencial, de estos tres elementos en la ideología demócrata cristiana, tal como la expone Maritain, es lo que analizaremos a continuación.

2. La democracia: sistema único y universal

Si se sostiene que la democracia es el único régimen válido o legítimo, hay en ello un pronunciamiento implícito sobre la naturaleza de la potestad política. Al negar legitimidad a otras formas de gobierno, se está identificando la esencia de esa potestad con el modo de manifestarse o generarse concretamente: no la hay si no emana del pueblo. La democracia deja de ser un régimen particular o forma posible de constituirse un gobierno, para erigirse en fuente misma de la potestad, en único sistema válido para la convivencia humana.

Esto está claro en los escritos de Maritain:

> «La democracia es el único camino para obtener *una racionalización moral* de la política. Porque la democracia es una organiza-

ción racional de las libertades fundada en la ley. Desde este punto de vista podemos apreciar la crítica importancia de la supervivencia y mejoramiento de la democracia para la evolución y el destino terrenal de la humanidad. Con la democracia ha iniciado la humanidad el único camino auténtico, o sea el de la racionalización moral de la vida política; en otros términos: el camino hacia la más elevada realización terrestre de que sea capaz el hombre en este mundo».[65]

La razón de ser de esta adhesión total a la democracia no es la conveniencia de buen gobierno, como se puede ver fácilmente en el contexto. Esa razón de ser viene de un plano superior, el de los principios mismos de la existencia humana. La democracia, para Maritain, es la vía por la cual el hombre puede alcanzar su perfección:

«¿Y a qué otra meta habríamos de aspirar sino a la perfección? Este ideal supremo es el ideal mismo de una auténtica democracia, de la nueva democracia, cuyo advenimiento esperamos. Ella requiere no sólo el desarrollo de poderosos elementos técnicos y de una organización político-social firme y racional, en las comunidades humanas, sino también una filosofía heroica de la vida y el fermento interno y vivificador de la inspiración evangélica».[66]

Esta democracia única y universal supone el reconocimiento de la soberanía del pueblo, es decir que es éste, en su manifestación libre, la única fuente legítima de donde puede emanar la definición de las metas de la sociedad y de las leyes que la ordenan. Es la voluntad del pueblo, en su expresión libre y soberana -libre de toda norma o dirección que quiera im-

65.- Jacques MARITAIN, *El hombre y el Estado*, edición en español de Ed. del Pacífico, Santiago, 1974, pág. 91 (subrayado por el autor).

66.- En *Lecturas escogidas de Jacques Maritain*, selección de Donald e Idella GALLAGHER, versión española de Jesús GINÉS y José ORIOL PRATS. Ed. Nueva Universidad, Santiago, 1974, pág. 198.

ponerle una razón extrínseca a ella-, la única potestad legislativa. Imponer condiciones o límites a esta soberanía o a la omnipotencia de la voluntad popular, significaría determinar a la democracia según pautas ajenas, y por lo mismo relativizar y negar la afirmación primera de que es la única vía para racionalizar moralmente la política.

Lo cual es para Maritain, indudablemente, un problema, pues sabe que el postulado de la soberanía del pueblo es contrario a la enseñanza formal de la Iglesia sobre este punto. Además, él mismo, en su primera época -en la obra *Tres Reformadores*- critica a fondo la tesis de Rousseau. La respuesta que da al problema en *El hombre y el Estado* es una de esas cabriolas poco ágiles, más verbales que intelectuales, con que el autor evita verse formalmente identificado con las concepciones rousseaunianas: dice que el pueblo no es soberano en el sentido de tener un poder trascendente y separado de la sociedad política; agrega que un poder de esta índole nunca lo ha tenido nadie, ni reyes, ni emperadores, ni pueblos, y que de este modo sólo Dios es soberano.

Es decir que, para evitar el uso de la palabra, niega que la soberanía política -que es lo mismo que *superioridad* política: no depender en este ámbito, el político, de otra potestad- sea soberanía.

Y sin embargo, añade que

«del pueblo, así como del cuerpo político, tenemos que decir que no son soberanos, sino que tienen un derecho natural a la *plena autonomía* o a gobernarse por sí y a sí».[67]

La solución, entonces, está en llamar *plena autonomía* -y el término es lo suficientemente claro como para excluir otra in-

67.- Jacques MARITAIN, *El hombre y el Estado*, op. cit., pág. 52. (subrayado en el original).

terpretación- a lo que Rousseau denomina soberanía, y no hay más problema.

Por lo demás, el origen de esta ideología a la cual le agrega el adjetivo de cristiana, es claro para Maritain. La filosofía del siglo XVIII y la Revolución francesa proclamaron estos principios cristianos cuya verdadera naturaleza, sin embargo, no habrían logrado descubrir del todo.

> «La esencia espiritual y el principio genuino de la democracia -escribe-, tal y conforme existe hoy en el mundo, puede compararse a un árbol lozano, todo rodeado de vegetaciones parásitas. Cuando a fines del siglo XVIII se proclamaron los Derechos del hombre en América y en Francia, y se invitó a los pueblos a compartir los ideales de Libertad, Igualdad y Fraternidad, un reto portentoso del pueblo, del hombre llano, del espíritu de infantilidad y de fe quedó lanzado, en el propio dominio de lo político, a los poderosos de este mundo y a su escepticismo cargado de experiencia. El impulso evangélico que irrumpiera de este modo, llevaba la impronta de un Cristianismo secularizado. La filosofía racionalista le añadió ilusiones (que pronto fueron sangrientas), las cuales aseguraron a la humanidad que la pura razón y la simple bondad natural bastarían por sí solas para afianzar el advenimiento de la gran promesa de la justicia y de la paz. Pero a través de ilusiones tales, el corazón del hombre percibió una verdad sagrada: que las energías del Evangelio debían convertirse en vida temporal».[68]

Este reconocimiento de las fuentes de la ideología democrática a la cual adhiere, muestra en la concepción de Maritain dos aspectos esenciales. En primer lugar, el adjetivo de cristiana añadido a la democracia corresponde a una purificación de ésta, de su esencia tal como fue vislumbrada por filósofos

68.- *El fermento de la conciencia*, en revista «Política y Espíritu», Santiago, Nº 328, diciembre 1971, pág. 89.

y revolucionarios del XVIII, y no a una rectificación de su índole original o un intento de convertirla llevándola a otras aguas. En segundo, de ahí también se infiere que el cristianismo del cual se trata no es el de las virtudes teologales, el de la Revelación divina y de la Redención sobrenatural del hombre, sino el de los impulsos subjetivos que han de traducirse en formas temporales, despojadas de cualquier referencia explícita a un orden trascendente. Se emparenta con el cristianismo difuso que está en el origen del liberalismo, pero no con el catolicismo. El cristianismo está tomado, en consecuencia, como un nuevo dinamismo aportado a la ideología democrática, proveniente de la fuerza interior que dan al hombre las virtudes cristianas a las que se ha quitado o confundido su finalidad sobrenatural.

3. La fe cívica

El segundo de los elementos esenciales de la ideología democrática también está presente en la concepción de Maritain, refirmando el carácter ideológico, no religioso ni político, de la democracia cristiana, y definiendo lo que ha de ser en la persona la relación entre la fe cristiana y el compromiso ideológico. Dice en *El hombre y el Estado*, la obra en que expone de un modo más completo su pensamiento sobre estos temas:

> «Una sociedad de hombres libres implica algunos dogmas básicos que constituyen la médula de su existencia misma. Una democracia genuina importa un acuerdo fundamental de las opiniones y las voluntades sobre las bases de la vida común; ha de tener conciencia de sí y de sus principios, y deberá ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida política y social; *debe contener un credo humano comun, el credo de la libertad*... Pero el punto más importante que deseo destacar aquí, es que esta fe e inspiración, así como el concepto de sí misma que necesita una democracia, son co-

sas que no pertenecen al orden del credo religioso y la vida eterna, sino al orden temporal o secular de la vida terrena, de la cultura y la civilización. La *fe* en cuestión es una fe *cívica* o *secular*, que no religiosa».[69]

La existencia de la fe democrática plantea la misma cuesón a que dio lugar la fe civil de Rousseau: el de la primacía e ella o de la fe cristiana, suponiendo que ambas se den en n sujeto. Esta cuestión se origina en el mismo atributo que reaman para sí una y otra: ser un acto de asentimiento y de dhesión interior con carácter absoluto y total, por lo cual es nposible que en una persona haya dos actos paralelos e inependientes de esta naturaleza. La cuestión, entonces, es la guiente: ¿cuál de las dos, la fe católica o la democrática, es la ue prima sobre la otra, absorbiéndola y dándole su propio entido?, o, en otras palabras, ¿cuál de las dos desaparece pa- a que reine la otra?

Maritain encara la cuestión afirmando que el objeto del creo democrático pertenece sólo al orden práctico, dejando así parentemente salvada a la fe católica en su ámbito especulavo. Pero si se considera la índole de la fe católica, se puede er que si ella es efectivamente tal, abarca a la vez los ámbitos speculativo y práctico. Su objeto pertenece de modo eminen- al orden especulativo, por cierto, pero se proyecta desde llí, como *principio*, a toda la vida concreta del hombre, es deir, al orden práctico. Por otra parte, si lo atingente a esta vida oncreta -al menos a la vida social y política, en que se resuele de algún modo toda la vida individual- es objeto de otra fe, ignifica ello que ésta aporta el principio o criterio desde el ual esa vida debe ser dirigida y juzgada; principio o criterio ue, a su vez, puede ser objeto de saber especulativo.

69.- Jacques MARITAIN, *El hombre y el Estado*, op. cit., págs. 149-150 (subrayado por l autor).

El hecho es que no hay lugar para ambas: una se superpone a la otra al aportar el criterio de conducta, y la hace desaparecer de este ámbito, con lo cual, el recluirla forzosamente en el plano de las especulaciones, la hace también perder su consistencia, al negar a una verdad primera la posibilidad de proyectarse universalmente en la vida práctica. Si se afirma además, como lo hace Maritain, que la fe común en los valores de la convivencia práctica, la fe en la libertad, recibe el apoyo y el impulso vital que han de darle convicciones teóricas contrapuestas como son diversos credos religiosos o concepciones filosóficas, significa esto afirmar que en la práctica deben desaparecer las diferencias entre esos credos y concepciones, es decir que quienes los sustentan como principios universales de la existencia humana, deben renunciar a aplicarlos al orden concreto, pues conservarán únicamente una vigencia especulativa.

Son largas y difusas las explicaciones que sobre este problema da Maritain, discurriendo más con impresiones afectivas que con juicios precisos. De este modo evita las incongruencias que una expresión rigurosa haría evidentes y que para una lógica clara son insalvables. Donde expone de manera menos difusa su tesis es en su mensaje a la II Conferencia Internacional de la UNESCO, que reproduce en *El hombre y el Estado*:

> «Para comprender esto basta con distinguir adecuadamente entre las justificaciones racionales, inseparables del dinamismo espiritual de una doctrina filosófica o fe religiosa y las conclusiones prácticas que, justificando separadamente cada una de ellas, son, con todo, análogas en cuanto a los principios de acción. Estoy plenamente convencido de que mi manera de justificar la creencia en los derechos del hombre y el ideal de libertad, igualdad y fraternidad es la única que se basa en la verdad. Lo cual no me impide estar de acuerdo con los principios prácticos de aquéllos que están convencidos de que su modo de justificarlos, totalmente distinto del mío e incluso opuesto

al mío en su dinámica teórica, es también el único que descansa sobre la verdad. Dando por sentado que ambos crean en la carta democrática, una voluntad cristiana y otra racionalista, exponiendo justificaciones que son incompatibles, consustanciadas en sus almas, sus mentes y sus sangres, disputarán en torno a tales justificaciones. ¡Y Dios me guarde de decir que no es importante saber cuál de los dos tiene la razón! Esto es esencialmente importante. Sin embargo, ambos coinciden en la afirmación práctica de dicha carta democrática y pueden formular juntos principios comunes de acción».[70]

Maritain recurre a una vieja doctrina filosófica, la de la analogía, para explicar cómo dos sujetos que sostienen principios contrapuestos en el orden teórico, pueden hacer derivar de ellos una acción común. La analogía, o semejanza de lo diverso, señalaría aquí que a pesar de la contradicción teórica, y de las opuestas razones con que uno y otro justifican la acción común, ésta enlazaría a ambos sujetos, haciendo que su oposición, por ser teórica, fuese sólo relativa. Sin embargo, si se entiende bien aquella doctrina, se puede ver que dos concepciones teóricas diversas pueden constituirse en principios de una acción común, de valor análogo para los sujetos que sustentan esas concepciones, sólo si tales principios no contienen elementos que entre sí sean contradictorios, pues una contradicción hace imposible la analogía: es imposible, en efecto, que un asesino y un cirujano coincidan analógicamente en la acción común que habría de consistir en practicar una incisión en el cuerpo de Fulano, y que, de esta manera, las diversas concepciones que ambos tienen sobre el valor de la vida humana estén admitiendo la viabilidad de un acuerdo práctico.

Uno de los aspectos en que el Evangelio es más terminante, es en la definición excluyente de las diversas conductas, de acuerdo a sus principios y fines:

70.- *Ibídem*, págs. 111-112.

«El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama».[71]

No se trata, pues, de ponerse de acuerdo para recoger no importando con quién, ni para qué, sino de recoger con Cristo, y por tanto para Cristo. Para Maritain, sin embargo,

«la única *filosofía* verdadera es la filosofía democrática».[72]

Las filigranas semánticas relativas a la analogía, respecto de la acción inspirada en doctrinas especulativas opuestas, se desmenuzan en el momento de entrar a ver qué deba ser en la práctica lo primero, o qué deba subordinarse a qué, si la fe democrática a la doctrina especulativa -a la fe católica en el caso específico-, en cuyo caso aquélla se desvanecería como los efectos de una mala borrachera, o la teoría a las convicciones democráticas.

Igual que en Rousseau, la fe religiosa tiene la importancia, para Maritain, de aportar vitalidad a la fe cívica y de animar al cumplimiento de los deberes democráticos:

«en realidad, cuanto más imbuido de las convicciones cristianas y consciente de la fe *religiosa* que las inspira se halle el cuerpo político -o sea el pueblo- más profundamente se adherirá a la fe *secular* de la carta democrática».[73]

Esta animación religiosa de la fe democrática debe adquirir sus rasgos más acentuados en quienes tienen la misión de enseñar el credo de la libertad:

71.- *Mt.* 12, 30.

72.- Jacques MARITAIN, *El hombre y el Estado*, op. cit., pág. 170 (subrayado por el autor).

73.- *Ibídem*, pág. 153 (subrayado por el autor).

«Quienes enseñen la carta democrática han de creer en ella de todo corazón, y depositar en ella sus convicciones personales, sus conciencias y su vida moral. Deben, por tanto, justificar y explicar sus artículos bajo el resplandor de la fe filosófica o religiosa en que profesan ellos para que se vivifique su creencia en la carta común».[74]

Y las exigencias que aquí se exponen no sólo se plantean en el interior de las conciencias de los catequistas de la fe democrática, sino que dan pie a una norma universal aplicable a todos los maestros y profesores que se encarguen de enseñar la nueva disciplina que habrá de ser introducida en la educación general, aquélla cuyo objeto es la consideración de todas las ramas del conocimiento -filosofía, historia, derecho, humanidades, etc.- en cuanto centradas «en el desarrollo y significación de las grandes ideas comprendidas en la carta común»:

«En cuanto a los maestros, solamente se debería encargar de tal enseñanza a aquéllos que fueran capaces de jurar que creen sinceramente en todos los dogmas de la carta democrática».[75]

Resulta curioso verificar que el motivo para la condena de *Action Française* fue una subordinación semejante a ésta -aunque no tan universal- de la fe católica a los objetivos sociales y políticos.

Todas las consecuencias de la existencia de un dogma y de la necesidad de que los hombres adhieran a él con todo su corazón, se hacen presentes en esta confesión de la nueva fe democrática.

Así, si existe un dogma y una fe, existe como contraparte la herejía:

74.- *Ibídem*, pág. 161.

75.- *Ibídem*, pág. 164.

«dondequiera que haya fe, sea divina o humana, habrá también herejes que pondrán en peligro la unidad de la comunidad, sea civil o religiosa. En la sociedad sacra de la Edad Media el hereje quebrantaba la unidad religiosa. En una sociedad laica de hombres libres, el hereje quebranta 'las creencias y prácticas democráticas comunes': es un hereje quien se alza contra la libertad, o contra la igualdad básica de los hombres, o la dignidad y los derechos de la persona humana, o el poder moral de la ley. Las gentes que recuerden las lecciones de la historia sabrán que una sociedad democrática no tiene que ser una sociedad indefensa en la que los enemigos de la libertad puedan conducirla mansamente al matadero, en nombre de la libertad. Precisamente por ser una república de hombres libres deberá defenderse con especial energía frente a aquéllos que, fuera de principios, se niegan a aceptar e incluso trabajan para destruir los fundamentos de la vida en común de dicho régimen, fundamentos que no son sino la libertad y la práctica secular expresada en la carta democrática».[76]

Aunque no va a llegar a la sentencia de Rousseau, para quien el hereje sólo merece la muerte, Maritain establece, sin embargo, los mismos principios penales: no se trata de juzgar a las personas en el fuero externo de su conducta, por delitos cometidos contra el bien común real de la sociedad, sino por la infidelidad a un dogma, al depósito sagrado de la fe democrática, lo cual se decide en la interioridad de la conciencia. Aquí se hace nuevamente presente, por lo demás, la contradicción que carcome al liberalismo desde sus orígenes: la afirmación de la libertad como principio y la anulación de la libertad de quienes no la aceptan como principio. Maritain no se detiene a resolverla, pues ya ha pasado por el tamiz dialéctico de Rousseau.

76.- *Ibídem*, pág. 154.

4. Los profetas

La piedra angular del sistema democrático es, según se ha visto, la función cumplida por el legislador, intérprete infalible de la voluntad general. Esta función está reservada por Maritain a una «minoría profética», que tiene como misión principal la de «despertar al pueblo», es decir, en términos de Rousseau, la de darle a conocer cuál es su verdadera voluntad, la de enseñarle a querer lo que no conoce:

> «Lo que quiero decir -explica Maritain- es que no se puede definir a una sociedad democrática por su estructura legal. Juega también un papel fundamental otro elemento, es decir, el fermento dinámico o energía que estimula el *movimiento* político, y que no puede inscribirse en ninguna constitución ni encarnar en ninguna institución, por cuanto es personal y contingente por naturaleza, y se halla arraigado en la libre iniciativa. Quisiera calificar a este factor existencial de factor profético. La democracia no puede marchar sin él. El pueblo necesita profetas... La circunstancia más feliz se da, en una sociedad determinada, cuando los hombres más encumbrados en el Estado son, a la vez, los profetas genuinos del pueblo. Creo que en una democracia renovada, la vocación directiva a la que me refiero -de la cual nos ofrece una siniestra imagen el *partido único* de los estados totalitarios- deberían ejercerla normalmente pequeños grupos dinámicos, libremente organizados y múltiples en naturaleza, que no estuvieran pendientes del éxito electoral sino que se dedicaran totalmente a una gran idea política y social, los cuales actuarían como un fermento, dentro o fuera de los partidos políticos».[77]

La existencia de estos grupos es la clave del funcionamiento del sistema democrático. No es casualidad que su mención evoque a Maritain los partidos únicos de los Estados totalitarios, pues constituyen la meta a la que se llega partiendo de la idea rousseauniana. En la secuencia desde la enunciación del principio ideológico hasta su realización acabada en el socialismo marxista, la democracia cristiana ocupa un lugar intermedio que, por indefinido, está destinado siempre a ir desgranándose hacia su izquierda, es decir, en la línea de la aplicación más consecuente de ese principio.

La función de esta minoría profética permite, pues, a los iniciados en el sistema democrático, explicarse algo que a los simples parece contradictorio: el hecho de que los mismos principios democráticos exijan, en diversas circunstancias, que se actúe contrariando el parecer de la mayoría. El grupo de profetas, o el legislador, o el partido representante del pueblo, deben enseñar a éste lo que, en su ingenua ceguera, no atina a identificar como objeto de su voluntad, y deben forzar a los particulares que forman las mayorías -a un agricultor apegado a su tierra, por ejemplo- a querer lo que conocen pero que en su obstinación reaccionaria rechazan. Enseña Maritain:

> «De cualquier modo, no hay nada de común entre imponer al pueblo despóticamente la propia voluntad -de un gobernante desde arriba y separado de él- y resistir al pueblo, o ser rechazado y aún odiado por él, mientras se está unido a él en sus más recónditas intenciones, procurando cuidadosamente mantener la comunión con su voluntad más profunda, aunque el pueblo la desconozca».[78]

No hay diferencias esenciales entre la concepción de Rousseau y la de Maritain, y tampoco, como se verá luego, entre las de ambos y la democracia soviética. Las diferencias están principalmente en el modo temperamental o afectivo con que Maritain hace propia la común ideología democrática y promueve su realización práctica.

77.- *Ibídem*, págs. 182-184.

78.- *Ibídem*, pág. 181.

5. La democracia y el Magisterio de la Iglesia

La tendencia común de los ideólogos de la democracia cristiana es hacer caudal, en su favor, de la posición magisterial y pastoral de la Iglesia, precisamente porque se busca un volcamiento de la energía cristiana en la realización de la obra ideológica. Ya se vio que ésta fue la actitud de Marc Sagnier y del movimiento *Le Sillon*. Es también la actitud de los adherentes a la moderna democracia cristiana. Por esto, conviene tener en cuenta los pronunciamientos que el magisterio de la Iglesia ha tenido sobre este tema.

Este magisterio condenó, desde que comenzó a manifestarse como doctrina y como práctica revolucionaria, la ideología democrática, es decir, el sistema fundado en el principio de la soberanía del pueblo. Por cierto, nunca condenó el régimen democrático de gobierno, pero éste, como ya se ha visto, no es lo que se pone en cuestión con esta ideología, y si está implicado en ella, lo está de un modo accesorio o accidental. En un texto que se ha citado antes parcialmente, dice Maritain que

> «sea cual fuere el *régimen* político, tanto democrático, como monárquico o aristocrático, la *única filosofía* verdadera es la filosofía democrática».[79]

Lo que ha condenado la Iglesia es la filosofía democrática, no el régimen.

Estas condenas han sido formalizadas principalmente por los Papas Gregorio XVI, Pío IX y León XIII. Y cuando aparecieron las doctrinas que hoy reciben el nombre de demócrata-cristianas, germinalmente en el liberalismo católico de Lamennais y ya formalmente en los postulados del movimiento *Le Sillon*, también fueron incluidas en esa condena.

79.- *Ibídem*, pág. 170 (subrayado por el autor).

En la carta *Notre Charge Apostolique*, de San Pío X, es donde este juicio se da de modo más claro y terminante: haciendo una recapitulación de las principales tesis sostenidas por *Le Sillon* -que coinciden casi literalmente con las enunciadas después por Maritain-, explica por qué cada una de ellas se opone a la doctrina católica, y para esto hace especial referencia a textos de las encíclicas de León XIII, bajo cuyo patrocinio -en virtud del *ralliement*- se quería colocar el movimiento de adhesión de los católicos a la democracia. Condena expresamente las tesis sobre el origen popular de la potestad, sobre la democracia como única forma política a la cual legítimamente puede adherir un cristiano, y sobre la necesidad de colaborar con hombres de otras doctrinas y filosofías en la construcción de una ciudad fraternal en que se ha de hacer abstracción de esas diferencias.

> «Su catolicismo (el de *Le Sillon*) no acepta más forma de gobierno que la democrática -dice el Pontífice-, que a su juicio es la más favorable a la Iglesia, y se confunde por decirlo así, con ella, enfeudando de este modo la religión a un partido político. No tenemos necesidad de demostrar que el advenimiento de la democracia universal no tiene nada que ver con la acción de la Iglesia en el mundo; ya hemos recordado que la Iglesia ha dejado siempre a los pueblos el cuidado de darse el gobierno que consideren más conveniente a sus intereses. Lo que una vez más queremos afirmar, de acuerdo con nuestro Predecesor, es que hay error y peligro en atar sistemáticamente al catolicismo a una forma de gobierno; error y peligro que son más graves cuando se identifica a la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son erróneas. Éste es el caso de *Le Sillon*, el cual, comprometiendo a la Iglesia en una forma especial de gobierno, divide a los católicos, arranca a la juventud y aún a los sacerdotes y seminaristas de la acción simplemente católica y gasta sin ningún provecho las fuerzas vivas de una parte de la nación».[80]

80.- *Notre Charge Apostolique*, N° 28.

Con prescindencia de estos pronunciamientos anteriores del magisterio de la Iglesia, se suele citar como favorable a la ideología democrática el mensaje que el Papa Pío XII dirigió a los pueblos del mundo entero el día 24 de diciembre de 1944. Se vislumbraba el término de una guerra en que la bandera de la democracia aparecía triunfante, no sólo internacionalmente, sino en la contienda civil que simultáneamente a aquélla estaba desgarrando a la mayor parte de las naciones europeas. Ante esta realidad, el discurso del Papa destaca los valores positivos que puede haber en una democracia, no entendida, por cierto, como la de la soberanía del pueblo y de la voluntad general. Citando a León XIII, dice que:

> «casi no es necesario recordar que, según las enseñanzas de la Iglesia, 'no está prohibido en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada de carácter popular, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y ejercicio del poder público', y que 'la Iglesia no reprueba forma alguna de gobierno, con tal que sea apta por sí misma para la utilidad de los ciudadanos'... Nos dirigimos nuestra atención al problema de la democracia para examinar las normas según las cuales deberá ser regulada, de forma que pueda llamarse verdadera y sana democracia».[81]

Agrega Pío XII más adelante, en el mismo documento, que:

> «la dignidad del Estado es la dignidad de la comunidad moral querida por Dios; la dignidad de la autoridad política es la dignidad de su participación en la autoridad de Dios. Ninguna forma política puede dejar de tener en cuenta esta conexión íntima e indisoluble; menos que ninguna otra, la democracia. Por lo tanto, si quien ejerce el poder público no ve esa vinculación, si la olvida más o menos, sacude las mismas bases de su propia autoridad... Una sana democracia, fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin freno ni límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las contrarias, pero vanas apariencias, un puro y simple sistema de absolutismo».[82]

81.- *Benignitas et humanitas*, N° 10 y 11.

Entre dos sentidos completamente diversos del concepto de democracia, como son el de un régimen político generado mediante elecciones y el de un sistema de poder en que toda la legislación debe emanar de una voluntad a la que no puede ponerse condiciones, el mensaje de Pío XII destaca un tercero, el de un régimen mixto en que los diversos estamentos de la sociedad participan activamente en el orden político. Este sentido, es obvio señalarlo, no tiene ningún parentesco -salvo en el nombre- con la «filosofía democrática» de Maritain y su escuela.

6. La ideología democrática en la Iglesia

El movimiento tendiente a comprometer al cristianismo en una identificación práctica con la ideología democrática, iniciado por Lamennais, continuado por Sagnier y rematado por Maritain y sus seguidores, lleva consigo la intención, expresa o tácita, de que la Iglesia asuma como suyo ese mismo compromiso. Esto es una lógica consecuencia de la posición ideológica sustentada, y por ello se procura que la jerarquía eclesiástica, en su magisterio y en su acción pastoral, tome decididamente parte en la tarea de instaurar la democracia universal.

82.- *Ibídem*, 22-23 y 28.

«La causa de la libertad y la causa de la Iglesia -escribe Maritain- son la misma en la defensa del hombre».[83]

Al penetrar este movimiento en la Iglesia, se produce allí una inversión de valores: el fin es el hombre, y a él se dirige Dios para comunicarle su perfección; son sus derechos el fundamento de todo; es de su libertad de donde debe surgir toda institución, religiosa, social o política. Es divino -imagen y semejanza de Dios- todo lo que sea manifestación libre del espíritu humano: un poder tiene origen divino, por ejemplo, sólo si emana de la voluntad libre del pueblo, cualquiera sea la dirección que tome.

El concepto de Iglesia nacido de esta cosmovisión democrática es el de una especie de pueblo de Dios indeterminado, del cual proceden todas las formas religiosas: liturgia, sacramentos, magisterio, mandamientos. Por esto, quienes ejercen la misión magisterial, deben estar en permanente escucha de las expresiones del pueblo creyente, el cual se manifiesta mediante sus profetas -por lo general, los que se han dado a sí mismos la categoría de *teólogos*-: por ello, ese magisterio ha de estar en una actitud abierta para aceptar nuevas verdades, pues ninguna puede imponerse como definitiva; esas nuevas verdades, que van haciendo perimir a las antiguas, se muestran en los «signos de los tiempos», en el devenir de la historia. La misión «profética» que debe asumir la Iglesia consiste en anunciar las esperanzas de felicidad temporal a la humanidad y en denunciar las «situaciones de pecado» y las violaciones de los derechos humanos.

Ciertamente, esta posición no está planteada con todas sus consecuencias en los ideólogos de la democracia cristiana. Pero ocurre que quienes asumen la ideología democrática como «auténticamente cristiana», no asumen un esquema fijo de

83.- Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, op. cit., pág. 237.

ideas abstractas, sino un sistema dialéctico cuya lógica interna, que se formula en la acción, se apodera de quien se introduce allí sin defensas. Por esto no es extraño que quienes partan de una tímida adhesión al principio de la libertad, terminen como activistas revolucionarios. Esto suele ocurrir sobre todo en las personas que, por diversas causas -de estado, de edad o de falta moral- están desvinculadas de las concretas obligaciones del orden natural. Si en ellos -clérigos y jóvenes, por ejemplo- esto se junta con una deficiente formación en la fe católica, no es raro que experimenten con mucha fuerza el vértigo de la dialéctica revolucionaria.

El curso paralelo y coincidente del movimiento modernista, que después de la condena por San Pío X continuó en estado larvado para resurgir abiertamente y con gran poder en la década de los años sesenta, ha prestado un apoyo intelectual de enorme peso a esta tendencia a comprometer a la Iglesia en la instauración de la democracia universal.

En la revista *Concilium*, principal órgano difusor de las ideas modernistas, es frecuente encontrar expuestas las justificaciones pretendidamente teológicas de tal tendencia.

Johannes Baptist Metz, uno de los principales colaboradores de la revista y cabeza importante del nuevo modernismo, dice que:

«toda teología escatológica deberá convertirse, por tanto, en una teología política en el sentido de una teología crítica frente a la sociedad».[84]

Otro de los intelectuales inscritos en esta línea, el salesiano Giulio Girardi, es más claro:

84.- Johannes Baptist Metz, *El problema de una «teología política»*, en revista «*Concilium*», Nº 36, junio 1968, pág. 393.

«El hecho y la idea revolucionarios están llamados a desempeñar un importante papel purificador en la historia y en la vida del pensamiento religioso... No es posible una renovación del pensamiento cristiano en función de la problemática revolucionaria sin una renovación de la actitud de fe, con todas sus implicaciones pastorales y pedagógicas. La nueva personalidad cristiana está llamada a integrar el dinamismo del compromiso revolucionario».[85]

La democracia cristiana no es, pues, únicamente una solución propuesta para los problemas sociales y políticos del hombre contemporáneo, sino una concepción universal, dogmática, que identifica en la práctica la fe cristiana con la fe democrática. Contribuye decisivamente a acelerar el movimiento revolucionario, el que se ha emprendido en nombre de la liberación total del hombre, al volcar en él la energía proveniente de la vida cristiana: de este modo confluye inevitablemente con la práctica revolucionaria marxista-leninista. Al mismo tiempo, y a causa de esa identificación entre la democracia y el cristianismo, tiende a dar un nuevo sentido a la vida interna de la Iglesia, volcándola entera hacia esperanzas terrenales que suplantan la esperanza teologal.

85.- Giulio Girardi, *Filosofía de la revolución y ateísmo*, *ibídem*, págs. 518 y 519.

VI
La democracia socialista

1. El socialismo

El fenómeno socialista es antiguo. Igor Chafarevitch, en su notable estudio sobre este tema, lo atribuye al subconsciente deseo de autodestrucción que lleva dentro el hombre, y que lo habría impulsado a construir esos Estados en que el sistema por principio es todo y el individuo nada.

El autor cita ejemplos del antiguo Egipto, del imperio incaico, de China, entre las manifestaciones pre-cristianas del fenómeno: una de ellas se relata en el libro del *Génesis*; es la que, bajo la dirección de José, se dio en el antiguo Egipto cuando el hambre siguió a los siete años de abundancia. En *El libro del soberano de la región de Chan*, en que se expone en forma extraordinariamente clara un programa de gobierno socialista, se enuncia este principio:

«Para evitar que un estado se vea minado y agrietado, -escribe- un soberano sabio que hace las leyes suprime los intereses pri-

vados, preservando así al estado de los males que podrían hundirle».[86]

No obstante estas manifestaciones antiguas en que ya se destacan sus rasgos propios, el socialismo adquiere una nueva significación en sus formas post-cristianas. El mismo Chafarevitch hace ver la dimensión religiosa que asume la organización minuciosa de la vida social, en las doctrinas y ensayos concretos de cátaros, hussitas, hermanos moravos, anabaptistas, etc.

Hay en la base de todas estas sectas la doctrina maniquea de la separación de los principios del bien y del mal, y la convicción de que todo lo que pertenece al mundo natural del hombre está irremisiblemente sometido al segundo. Los elegidos se separan del mundo y de sus instituciones intrínsecamente malas -propiedad privada, familia, religión independiente-, para iniciarse como miembros de la nueva sociedad, separada del mal, a la cual entregan por entero sus vidas y sus conciencias.

El socialismo de estas sectas tiene dos características que lo distinguen de sus formas pre-cristianas. La primera de ellas es la participación activa, interior, entusiasta en la nueva sociedad, exigida a sus miembros: no sólo se pertenece a la sociedad, sino que además se debe *ser socialista* -en el sentido que esta expresión va a tener en las ideologías posteriores-, lo cual significa que cada individuo ha de impregnarse, en su entendimiento, su voluntad y su afectividad, de la doctrina salvadora encarnada en la sociedad de los santos. La segunda es que son sectas apostólicas, es decir, que buscan la propagación universal de su doctrina salvadora, o la aniquilación de quienes no quieren recibirla; nadie, en ningún lugar, puede

86.- Igor CHAFAREVITCH, *El fenómeno socialista*, versión española de Joaquín Esteban PERRUCA, Ed. Magisterio español, 1978, pág. 202.

quedar en situación indiferente, por lo mismo que nadie se puede sustraer a la opción entre el bien y el mal.

Chafarevitch observa que los programas socialistas coinciden casi siempre en los mismos objetivos: abolición de la propiedad privada; abolición de la familia y proclamación del amor libre, debiendo los hijos quedar en directa dependencia de la comunidad para su mantención y educación, y abolición de la religión, es decir, limitación de la felicidad del hombre al ámbito exclusivo del bienestar material. Este último punto puede parecer extraño, después de haber visto cómo el socialismo es lugar común en muchas sectas desgajadas del cristianismo; no hay contradicción, sin embargo, pues ellas coinciden justamente en encauzar toda la energía religiosa de sus adeptos hacia su identificación total con la nueva sociedad. Ésta, la sociedad socialista, consiste, por consiguiente, en la realización temporal, terrena, de la sociedad intemporal y eterna; es un intento de trasponer la Iglesia de Cristo, sociedad mística constituida directamente por personas y no por comunidades intermedias, a una forma temporal y concreta.

El socialismo, como tendencia, suele ir vinculado a una reacción escandalizada ante la existencia del mal entre los hombres. Las sectas gnósticas y maniqueas buscaron una organización social para sus adeptos que los separase del mal, del mundo y de sus instituciones; una organización en que directamente se encontrara la salvación, el bien. Las versiones modernas del socialismo son muy semejantes a las de esas sectas, y todas implican la voluntad de solucionar el problema del mal aquí, en la tierra y por obra de los mismos hombres que lo padecen, sin remitirlo a instancias ultraterrenas: el mal tendrá que desaparecer -la injusticia, la explotación, la miseria, el egoísmo, etc.- como resultado de la acción concertada de las fuerzas ya liberadas de sus ataduras. Esa desaparición, en el socialismo dialéctico o *científico*, se ha de cumplir irremisiblemente en virtud de un proceso que, a pesar de comprender enormes sufrimientos y contradicciones, es ya la anticipación

luminosa de la sociedad futura en que el mal no va a existir, y por ello de la felicidad que allí tendrán los hombres al no haber entre ellos ningún tipo de opresión o explotación, es decir, de dependencia. Ésta es la forma última del socialismo postcristiano.

Hay que hacer la distinción, en consecuencia, entre este socialismo escatológico, mesiánico, que es el ideológico, y ciertas prácticas políticas y económicas que suelen ser calificadas de socialistas por consistir en una intervención directa de la potestad política en ámbitos propios de las sociedades intermedias. El socialismo ideológico propugna una intervención universal del poder central en todos los ámbitos de la vida humana, con el objeto de volver a definir, en la práctica, todos los vínculos sociales; pero esto naturalmente no significa que la intervención del gobierno político en esos fueros particulares lleve tras de sí tal inspiración ideológica. Se ha dado en los hechos un cierto socialismo pragmático, en muchas naciones, como reacción ante los descalabros provocados por el individualismo liberal, sobre todo en materias económicas; es posible que tras él se introduzca una mentalidad ideológica, pero en sí mismo es independiente de ésta, careciendo desde luego de sus ansias de redención universal y de la actitud por la cual la realidad se eclipsa tras el modelo perfecto de lo que ella debe ser.

2. La democracia socialista

Si se entiende el socialismo como organización de la sociedad política mediante una intervención directa del Estado en la determinación de la vida colectiva, en todos sus aspectos, no aparece ahí una relación esencial con una forma de gobierno o con una concepción ideológica. Pero si se entiende en su sentido moderno, aparece ligado inseparablemente con la ideología democrática.

Es decir que la concepción ideológica de la democracia implica de suyo que ésta sea socialista; y el socialismo que le es propio es, precisamente, el que hemos reconocido como socialismo moderno. Esto es fácil de entender si se examinan las notas esenciales del sistema rousseauniano: el ciudadano, el hombre nuevo, es el que ha renunciado a su voluntad particular para asumir como suya la voluntad general; es aquél cuya existencia se justifica exclusivamente por su integración ciega al destino colectivo, definido por esa voluntad superior a él, la cual, sin embargo, de acuerdo al contrato social, es la suya, la única voluntad propia; ante esa voluntad general, por lo mismo, el individuo no puede reclamar ningún derecho. El destino del hombre es el destino de la colectividad: ésta es como un cuerpo subsistente, cuyas partes prescindibles o reemplazables son los individuos; el bien moral, el único bien de éstos, consiste en su identificación con la voluntad general, pues ésta no puede no querer lo mejor para sus miembros (lo que quiere, por el solo hecho de quererlo, es lo mejor). Esta identificación significa para el individuo alcanzar su libertad perfecta, su salvación.

En esta concepción democrática, socialista por esencia, se descubren los elementos característicos de las sectas disidentes del Cristianismo, a las cuales se ha hecho referencia antes. Es clara, por lo demás, su directa vinculación con el calvinismo, en el que revivieron muchos de esos elementos. De ahí, de esos conceptos cristianos desgajados de su fuente, proviene el mesianismo propio de la ideología democrática: lo que salva al hombre, lo que lo separa del mal liberándolo de toda esclavitud, es su integración como ciudadano en la nueva sociedad; el pueblo, unidad indivisible, sólida, en su manifestación soberana, es el salvador. No hay salvación fuera de la fe democrática.

En Rousseau no está presente en forma explícita la dinámica utopista, aquélla en virtud de la cual la voluntad del pueblo se identifica con la fuerza que, desplegándose en el tiem-

po hacia la sociedad perfecta, va aniquilando al paso los obstáculos. Pero resulta fácil deducirla; es lo que harán los socialistas dialécticos, encabezados por Marx.

No son solamente los adscritos formalmente a la ideología socialista, sin embargo, los que descubren el proceso inevitable que, partiendo de la idea de la libertad completa del individuo, pasa por el socialismo antes de terminar en la perfecta liberación. También algunos liberales se dan cuentan de esta necesidad dialéctica; uno de ellos, Guido de Ruggiero, la expone lúcidamente:

> «La fórmula liberal, en relación con este problema (el de la absorción del individuo por el ambiente), puede expresarse así: hacia un individualismo superior a través del socialismo. Lo cual quiere decir: hacer de la sociedad un medio de redención y de desarrollo individual; hacer que el individuo absorba, como un centro orgánico vivo, todo lo que pueda del mundo en que vive y del cual vive y que lo libre y espiritualice».[87]

En el socialismo moderno y democrático hay, por otra parte, un aspecto de básica importancia, derivado de la misma ideología: el lugar primordial y determinante que ocupa la técnica en la organización de la nueva sociedad. Se trata de una obra de ingeniería, sin que nada escape a la planificación que le es esencial. Para el conde de Saint-Simon, cuya influencia en este aspecto ha sido decisiva -tanto para las democracias liberales como para las socialistas-, la sociedad nueva debe ser dirigida por la ciencia -la ciencia positiva, se entiende-, de tal modo que, logrando una organización perfecta del trabajo industrial, «el gobierno de las personas sea sustituido por la administración de las cosas».

87.- Guido DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, versión española de C. G. POSADA, Ed. Pegaso, Madrid, 1944, pág. 400.

No es difícil ver, por lo demás, por qué se produce la perfecta simbiosis entre la ideología y la técnica: para ésta no hay ningún proyecto ideológico imposible; es un saber que, una vez independiente del conocimiento especulativo de la verdad y de los principios morales, se proyecta como un poder concreto al que no se impone límites definidos. De esta manera, la tecnocracia surge como la forma propia del poder ideológico, en su tarea permanente de construcción de la nueva sociedad. Ideología, socialismo y tecnocracia son, en consecuencia, términos inseparables.

3. Marx

La democracia socialista, o socialdemocracia, adquiere su forma y significado completos en la obra de Marx (1818-1883). Nace éste en Tréveris, recibiendo, al ser circuncidado, el nombre de Mardoqueo. Su familia, de tradición rabínica, se hizo luterana en 1824 (el padre se había hecho bautizar en 1817): la razón probable de esta conversión es la de que, al pasar Renania al reino de Prusia, empezaba a regir allí la norma de que los funcionarios públicos no podían ser de religión judía; el padre, Heinrich -Heschel de circuncisión- conservó así su cargo de abogado de Estado. Fue de este modo cómo los miembros de la familia tomaron nombres cristianos, y Mardoqueo empezó a ser conocido como Carlos.

Son varias las influencias recibidas por Marx que deben ser consideradas para explicar su pensamiento y sus actitudes prácticas, aunque no alcancen a dar por sí solas razón de ellos. En primer término, hay que tener en cuenta que se forma y vive en un ambiente liberal, bebiendo de éste sus doctrinas y criterios. De hecho él es, en su vida personal y en las relaciones concretas con los hombres con quienes de algún modo tuvo que convivir, un liberal, un «burgués» en el sentido peyorativo con que él y sus discípulos usan este término. De este libe-

ralismo queda en Marx una lección decisiva: lo que de hecho es lo fundamental en la sociedad humana es el poder. Es lo que define todo, pero no -ya en la perspectiva de Marx- para dar lugar a momentáneos equilibrios y pactos tácitos, a un «bien vivir» de quienes lo tienen, sino para aplastar a los enemigos. La dialéctica de la libertad está viva en Marx, quien no se limita a exponerla, como Rousseau, sino que la ve identificada con la práctica revolucionaria, como motor de la historia. La renuncia a la voluntad particular que convierte al individuo en hombre nuevo, es en Marx la «toma de conciencia» de sí mismo como fuerza revolucionaria. Las oposiciones y conflictos, de hecho inevitables en el liberalismo, se transforman en el principio eficaz del proceso de liberación del hombre; no deben ser amortiguados o disfrazados, sino apurados hasta el final, radicalizados a fondo.

Por otra parte, sus estudios universitarios le aproximaron a la obra de Hegel y al conocimiento personal de Ludwig Feuerbach; de aquél va a tomar su concepción de la dialéctica, que va a ser clave para explicar teóricamente su ideología de la revolución proletaria y para justificar la acción concreta revolucionaria. Del segundo aprende que «el hombre es Dios para el hombre», es decir, que la divinidad es un producto de la alienación del hombre, por la cual atribuye un ser objetivo y trascendente a los valores propios de los cuales no ha tomado conciencia. La dialéctica hegeliana, que ciertamente no atrae a Marx en razón de inquietudes filosóficas, le proporciona el aparato intelectual mediante el cual da categoría universal y necesaria al poder de destrucción desplegado en la práctica revolucionaria. Si para Hegel la contradicción es la explicación de todo en un plano en que lo real es lo racional, y lo racional es lo real, para Marx, esa misma contradicción, en el devenir concreto de la existencia humana, es el motor universal de la historia.

Es notoria, por último, la influencia que tuvo en el pensamiento de Marx y en su actitud frente a la sociedad, lo que en-

tonces se denominó el «problema judío». Es conocida la réplica de Marx al escrito en que su compañero de estudios, Bruno Bauer, plantea la «cuestión judía». Le reprocha haber encarado el problema desde una perspectiva puramente religiosa, y desarrolla, a propósito de la emancipación religiosa y política del pueblo judío, su tesis sobre la emancipación universal del hombre, que engloba y hace perder sentido propio a todas las emancipaciones particulares, como podría ser la judía.

> «La *desintegración* del hombre -escribe- en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración no es una mentira *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política* misma, es el modo *político* de la emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, como Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo bajo la forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar a lo que es su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como *permanente*, y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente, con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz... Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'fuerzas propias' como fuer-

zas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana».[88]

En la misma perspectiva de la cuestión judía, es clara también la presencia en la obra de Marx del sentido mesiánico que es propio de quienes sienten sobre sí el peso de las promesas divinas al pueblo de Israel. Este mesianismo lo transfiere de la colectividad judía -identificada como Mesías por una corriente intelectual judía en tiempos de Marx- al proletariado, que más que categoría o entidad social, es la fuerza constituida por quienes se han despojado de todo vínculo o lealtad. Décadas después de esta secularización del mesianismo israelita, un discípulo de Marx, también judío, habría de revertir la corriente, explicando la cuestión judía mediante las categorías del materialismo dialéctico y concibiendo a Israel como un pueblo-clase.[89]

4. La teoría marxista

La teoría marxista no puede ser estudiada con la idea de que Marx sea un teórico en el sentido propio del término, es decir, un especulativo que va tras el conocimiento y la enunciación de la verdad. Esto a Marx no le interesa, y es claro para decirlo; en su pensamiento, además, la teoría pura no tiene lugar ni sentido. Sus largas exposiciones teóricas tienen la única finalidad de servir de sustentación e instrumento intelectual a la práctica revolucionaria, para otorgar a ésta categorías de necesidad y universalidad.

88.- Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*.

89.- Abraham Leon, *La concepción materialista de la cuestión judía*, en «El marxismo y la cuestión judía», Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1965, págs. 97-170.

a) *Materialismo dialéctico*

Lo que en la filosofía de Hegel es el concepto puro de ser, el pensar puro, sin contenido, que se convierte en su fluir, por sucesivas determinaciones, en todas las cosas o ideas, siendo él en sí mismo nada,[90] en Marx es el concepto de materia. El materialismo dialéctico se opone al materialismo mecanicista: la materia no es aquello a lo cual se reducen todas las cosas, sino lo que, en un discurrir dialéctico sin fin de afirmaciones, negaciones y síntesis -tesis, antítesis contradictoria de la tesis, síntesis que surge como nueva tesis de la contradicción anterior- llega a ser todas las cosas, sin que éstas, por consiguiente, sean nada más que momentos en el discurrir de las sucesivas contradicciones.

De este modo, Marx no niega, por ejemplo, la existencia del espíritu, pero afirma que lo que se denomina espíritu es únicamente un estadio en el discurrir evolutivo de la materia. Este discurrir es dialéctico, es decir que su motor es la lucha entre opuestos, sin que haya nada que pueda ser sustraído a la contradicción, que pueda ser concebido como sustentado en una realidad que no sea simplemente negación de otra (un anti-algo por esencia) o producto inmediato de esa negación, destinada a su vez a ser negada.

Marx coincide con los doctrinarios liberales al reconocer a Darwin como maestro decisivo; dice expresamente que de él ha recibido la influencia determinante para desarrollar su teoría de la evolución de la materia; en una carta a Lasalle le dice que de este naturalista inglés tomó, también, la idea básica que le permitió explicar su concepto de *clase*.

Es obvio que el materialismo dialéctico de Marx no tiene como objeto hacer inteligible la realidad. Pero sí tiene como efecto el comprometer a la inteligencia en un proceso que, por

90.- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, N° 87.

implicar una negación práctica de sus principios -los de contradicción y de identidad-, la convierte en instrumento del mismo proceso. La teoría no es, pues, una interpretación de la realidad, sino un arma revolucionaria. De aquí la afirmación de Marx acerca de la identidad entre la teoría y la praxis:

> «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es en la práctica donde es necesario que el hombre demuestre la verdad, es decir la realidad y el poder, el más acá de su pensamiento... La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo hallan su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica... Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras, pero se trata de *transformarlo*».[91]

> «La crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí, es un arma. Su objeto es su *enemigo*, al cual no quiere refutar, sino *aniquilar*».[92]

b) *Materialismo histórico*

El materialismo histórico es presentado como el método científico universal para explicar el devenir de la sociedad humana, su cultura, sus creencias, sus instituciones jurídicas, etc. Los modos de producción son, en cada fase de la historia, la causa determinante de todas las formas sociales y culturales: éstas son la superestructura añadida a la estructura económica, a la trama real de las relaciones de producción. La estructura económica es independiente de la voluntad y anterior a la acción del hombre, cuya conciencia modela:

91.- Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis II, VIII, IX. X.

92.- Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

> «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su realidad; es por el contrario su realidad social la que determina la conciencia».[93]

Este método de análisis histórico tiene la infalibilidad propia de las categorías *a priori* que excluyen, por irreal, todo lo que no esté comprendido en ellas. No se trata de *demostrar* cómo las formas de producción han dado lugar a las formas culturales, pues esto es un principio, y los principios no se demuestran.

Partiendo del análisis de las relaciones económicas, se tiene, entonces, la completa certeza de poder explicar las creencias y las instituciones jurídicas. Este método es, para Marx, *científico*, y ningún otro lo es, pues ningún otro criterio de interpretación histórica lo explica todo con la seguridad con que lo explica éste. Suele suscitar la grave aquiescencia de quienes ponderan lo «positivo» del marxismo y, sin embargo, es como tirar al blanco disparando primero y pintando luego el blanco alrededor del impacto (lo cual es, ciertamente, un método infalible).

Por lo demás, el materialismo histórico importa poco a su inventor como método para un verdadero conocimiento histórico, según se puede inferir al leer sus obras, y en cambio sí es un instrumento utilísimo para dar una idea de necesidad irrevocable al curso de la acción revolucionaria, pues permite asignar a cada acontecimiento -aún a los errores, a los hechos fortuitos y a las inconsecuencias estúpidas- un lugar dentro de ese curso inexorable de la historia, que no cabe al hombre modificar, sino únicamente acelerar o intentar retardar. Esto, asumido en la preparación psicológica del revolucionario, hace de éste una máquina eficaz que mira sólo la obra presente, sin

93.- Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*.

caer en la duda sobre el valor de la acción pasada ni en la inquietud por la futura.

El espíritu científico con que Marx sostiene la validez universal del materialismo histórico como método de análisis, es muy semejante a aquél con que Freud explica toda la conducta humana con el criterio del pansexualismo. También éste dibuja el blanco después de haber disparado. Por lo demás, es clara la convergencia de ambos métodos: coinciden en una concepción determinista de la conducta individual y social, siendo la causa de ella una dinámica puramente material, económica o biológica.

c) ***Materialismo científico***

Para Marx es *ideología* la superestructura religiosa, intelectual, moral y jurídica que en cada época es determinada por las relaciones económicas de producción. La ideología es superada por la ciencia, y ésta es la dialéctica, cuyo conocimiento otorga el dominio completo sobre las leyes de la naturaleza, de la historia y del pensamiento humano. El descubrimiento de la dialéctica es, pues, lo que pone a Marx y a los marxistas en posesión de la clave *científica* de la naturaleza y de la historia. Ese adjetivo, aureolado en tiempos de Marx con el mágico prestigio de ser la llave para penetrarlo todo, para someter la realidad mediante el dominio de sus leyes, señala en verdad la consumación de lo que se ha caracterizado antes como actitud ideológica. Lo *científico* es aquí el cerrarse de la *ideología* absolutamente sobre sí misma, abarcándolo todo, teoría y práctica, hombre y naturaleza, espíritu y materia.

El marxismo pretende estar en posesión del criterio metodológico de la ideología, por lo cual ésta deja de ser tal para devenir *ciencia*: no es sólo el modelo de lo que debe ser el hombre y la sociedad, sino el dominio del proceso inexorable que

los lleva a su verdadera realidad, y que permite, a quienes lo tienen, sumarse con su acción a un movimiento que posee curso y ley propios, independientes de voluntades humanas. La dialéctica es, según Engels,

> «la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano, dos series de leyes idénticas en el fondo, pero diferentes en su expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que, en la naturaleza y, hasta el presente, también en gran parte de la historia humana, ellas no se abren camino más que de manera inconsciente, bajo la forma de necesidad exterior, en el seno de una serie infinita de aparentes casualidades».[94]

Rasgos esenciales de toda ideología son el subjetivismo y -aunque parezca paradojal- la impersonalidad. Ambos rasgos se dan en su máxima perfección en el marxismo, pues el individuo que «ha tomado conciencia» del curso dialéctico de la historia se sumerge, por ello, en un subjetivismo del cual no es de ninguna manera *sujeto*; en un subjetivismo que rebasa, trasciende y se apodera totalmente del hombre, y no sólo de una idea del hombre, sino de la persona con todo lo que es suyo. Es el subjetivismo que, como concepción autónoma de todo, comprendiendo el movimiento y cualquier mínima contingencia, alcanza su perfección sólo en la *impersonalidad absoluta*.

A esta impersonalidad, la del hombre genérico, se convierten los individuos al tomar conciencia de sí como partes del proceso, haciéndose «hombres nuevos» luego de desprenderse de todas las *alienaciones*, es decir -en lenguaje real- de todo el patrimonio espiritual y material que los distingue como personas. Todo lo que saca al hombre de su realidad genérica -aquélla que consiste en ser sólo un «conjunto de relaciones

94.- Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*

sociales»-[95] es alienación, es decir, objetivación de esa propia realidad en formas externas, ajenas y trascendentes, la cual le impide asumir la función que le corresponde en el curso del proceso dialéctico de la historia.

5. Lucha de clases

El motor de la historia es la contradicción. Una contradicción práctica, no operante sólo en el plano del pensamiento: una lucha, por consiguiente, en la cual se ponen en juego todos los recursos necesarios para la aniquilación efectiva del adversario. Compromete a todos los hombres, en todos los aspectos de su existencia concreta y de una manera radical, es decir, sin posibilidades de conciliaciones, diálogos o «ententes», a menos, claro, que éstos sean recursos para inmovilizar y luego destruir al enemigo. Esto es la lucha de clases.

En el *Manifiesto comunista*, el desarrollo histórico de la lucha de clases se describe así:

«La historia de toda sociedad hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, maestro artesano y compañero; en una palabra, opresores y oprimidos en oposición constante, mantuvieron una lucha ininterrumpida, ora velada, ora abierta; una lucha que terminaba siempre, bien por una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o bien por la destrucción de las dos clases en lucha. En las primeras épocas históricas, encontramos casi por doquier una completa división de la sociedad en diversos estamentos, una variada jerarquización de las posiciones sociales. En la antigua Roma, hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, compañeros, siervos; y dentro

95 - Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, tesis VI.

de casi todas estas clases, todavía gradaciones particulares. La moderna sociedad burguesa, surgida de la destrucción de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. Sólo ha sustituido las antiguas con nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas formas de lucha. Nuestra época, la época de la burguesía, se caracteriza, sin embargo, por haber simplificado los antagonismos de clases. Toda la sociedad se divide, cada vez más, en vastos campos contrapuestos, en dos clases directamente enfrentadas: burguesía y proletariado».

Todas las diferencias sociales existen en virtud de oposiciones, sordas o abiertas. Al salir a luz éstas y agudizarse, se acelera el movimiento de la historia. Por esto, no hay que dejarlas aletargadas, sino activarlas, siendo ésta, precisamente, la tarea del revolucionario, del *agitador*. Hay oposición entre el padre y el hijo, entre el sacerdote y el fiel, entre el maestro y el discípulo, entre gobernante y gobernados, entre patrón y empleados: toda relación de dependencia social encierra esa oposición, y hay que hacerla explotar. La oposición entre burgueses y proletarios no es, pues, una categoría particular de antagonismo social, sino, por el contrario, el resumen de todos los antagonismos, la radicalización universal de todos ellos. Al apurar esa oposición hasta sus últimos extremos, el objetivo no es, en consecuencia, resolver una cuestión económica o social específica; al englobarse en ella todas las demás oposiciones, son éstas también las que se radicalizan.

Las *clases* no son, por tanto, categorías más o menos definidas, sino polos de antagonismo social. En el proletariado está incluido, de este modo, todo aquél que padece explotación, es decir, todo individuo, cualquiera sea su posición social, que tenga vínculos de dependencia con otros hombres. Y en la burguesía, o los capitalistas, se comprenden todos los explotadores, que son los que ejercen algún tipo de autoridad, potestad o dominio sobre otros. Siendo la lucha de clases el único motor que acelera la historia hacia la abolición de todas las

injusticias -e injusticia es cualquier relación de dependencia-, la única razón de ser del «hombre nuevo» es la de llevar a cabo la acción revolucionaria, que consiste en radicalizar esa lucha y en aniquilar a la burguesía como clase: éste es el papel histórico que debe cumplir la dictadura del proletariado.

6. Dictadura del proletariado

La voluntad popular es voluntad de liberación, es la voluntad del proletariado, de la clase explotada que, tomando conciencia de su condición, lucha por emanciparse, asumiendo así la causa universal de todos los explotados y oprimidos. Esta lucha debe ser dirigida por aquéllos que son la conciencia del proletariado, sus representantes, su vanguardia; aquéllos que por poseer la ciencia de la dialéctica y por entregarse enteros a la causa de la liberación, constituyen la cabeza del proletariado: el partido.

El término final de la lucha contra la clase explotadora es la sociedad comunista, la sociedad sin clases. Mientras ella no advenga, es preciso que el proletariado concentre bajo su dominio todo el poder del Estado, entendiendo que en éste se comprende todo el poder social, con el objeto de liquidar al capitalismo y a la burguesía como clase. Esos recursos del Estado, el poder total, no son para perpetuar esta situación de dictadura, sino para eliminar todo lo que, como secuela de la vieja sociedad, permanezca en los hombres impidiéndoles ser plenamente libres.

La libertad que Rousseau pone como efecto del contrato social, y que es asequible sólo por éste, en Marx es un proceso, la lucha por la liberación, a la cual el individuo debe sumarse. Un «estado de libertad» es imposible mientras subsistan condiciones de explotación, y éstas tienden a rebrotar en los individuos en que la re-educación no ha alcanzado hasta el fondo de su ser: por esto, dice Engels,

> «es perfectamente absurdo hablar de un Estado popular libre, puesto que el proletariado necesita todavía del Estado no para la libertad, sino para reprimir a sus adversarios. Y el día en que sea posible hablar de libertad, el Estado cesa de existir como tal».[96]

La democracia, por consiguiente, el reino de la libertad, no puede ser realidad completa si no es mediante la aplicación de todos los recursos del poder a la tarea de conquistarla.

> «El primer paso de la revolución obrera -dice el *Manifiesto*- es la constitución del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia. El proletariado se valdrá de su dominación política para despojar a la burguesía progresivamente de todo capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dominante, y para acrecentar con la mayor rapidez posible la masa de las fuerzas productivas. Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción; esto es, por la adopción de medidas que, desde el punto de vista económico, parecerán insuficientes e insostenibles; pero que en el curso del movimiento se excederán a sí mismas y serán indispensables para revolucionar el sistema de producción».

La dictadura del proletariado no es, pues, un *estado*, sino la fase necesaria de un *proceso*. No se la puede juzgar por otras categorías que no sean las del mismo proceso dialéctico, y menos aún por las categorías propias de la sociedad burguesa o capitalista. La represión despiadada, la penuria económica, la supresión radical de todas las libertades, no son, por consiguiente, lacras del sistema ni síntomas de su fracaso, sino, como el mismo *Manifiesto* lo dice, una etapa necesaria en el mo-

96.- Friedrich Engels, *Carta a A. Bebel*, marzo de 1875.

vimiento tendiente a producir el vuelco completo en las relaciones de producción y, por ello, en la naturaleza del hombre. Esto no se opone a la democracia, pues es el proceso que conduce a ella; gracias a la dialéctica, se puede reconocer, así, que bajo la dictadura del proletariado se vive ya una democracia infinitamente más perfecta que la burguesa; que a causa de ella los hombres son ya libres, y que la sociedad comunista, por comenzar a aparecer en el horizonte, es ya una realidad.

7. La sociedad comunista

La dictadura del proletariado es la última fase del proceso de liberación cuyo resultado es la sociedad sin clases. Este proceso tiene su dinámica propia, independiente de la previsión y de la voluntad de los hombres, y que la dictadura tiene únicamente que acelerar. Por esto, al establecerse la dictadura del proletariado no es necesario que exista una intención o proyecto referente a su término: la meta no es un objetivo de la acción del proletariado, sino sólo la consumación futura del proceso en el cual se inscribe esa acción. La acción, en consecuencia, no debe planificarse con vistas a realizar la sociedad sin clases, sino exclusivamente con el fin de liquidar a las clases explotadoras. Lenin hará ver que habrá explotación mientras exista imperialismo: es decir que antes de que advenga la sociedad comunista, será imprescindible que la dictadura del proletariado se extienda a nivel mundial. Lo único que la acción revolucionaria debe tener como meta y razón de ser es esto; lo demás escapa absolutamente a las intenciones y esfuerzos humanos.

De esta manera, todo lo que se refiera en concreto a la sociedad sin clases -cuándo, cómo y en qué condiciones se hará realidad-, es cuestión ajena a las preocupaciones de aquéllos que, como conciencia y vanguardia del proletariado, ejercen en su nombre la dictadura: respecto de este punto no existen

problemas. El fin del proceso dialéctico está ya presente en las contradicciones que lo anticipan:

> «El comunismo -escribe Marx- no es para nosotros un *estado* que deba ser creado, ni un *ideal* sobre el cual la realidad deba moderarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* por el cual es abolido el estado actual».[97]

Este movimiento es de índole económica, entendiendo lo económico en su sentido marxista, como única realidad del hombre:

> «El comunismo, abolición *positiva de la propiedad* privada (que es *de suyo alienación humana*) y por consiguiente *apropiación* real de la esencia *humana* por el hombre y para el hombre; por tanto un volverse total del hombre a sí mismo en tanto que hombre *social*, es decir humano, una vuelta consciente y que se opera conservando toda la riqueza del desarrollo anterior».[98]

La perfección de la sociedad comunista es, obviamente, de índole exclusivamente económica. Está ligada en forma esencial a la desaparición en el hombre de toda falsa necesidad, es decir, de toda necesidad que no sea la de producir y la de satisfacer las condiciones indispensables de la vida material. Al desaparecer todos los factores alienantes del hombre, el trabajo se constituye en la fuente única de su felicidad.

El proletariado, usando del poder que la dictadura pone en sus manos,

> «libera los medios de producción de su calidad anterior de capital y da a su carácter social plena libertad para imponerse. Una

---

97.- Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*.

98.- Karl Marx, *Manuscritos de 1844*.

producción social de acuerdo a un plan predeterminado es de ahora en adelante posible. El desarrollo de la producción hace de la existencia ulterior de clases sociales diferentes un anacronismo. A medida que la anarquía de la producción social desaparece, la autoridad política del Estado entra en letargo. Los hombres, al fin dueños de su propio modo de vida en sociedad, se hacen también, por esto mismo, dueños de la naturaleza, dueños de sí mismos, libres... Haciéndose dueña del conjunto de los medios de producción para emplearlos socialmente de acuerdo a un plan, la sociedad destruye la anterior servidumbre de los hombres a sus propios medios de producción. Es obvio que la sociedad no puede liberarse sin liberar a cada individuo. El antiguo modo de producción debe, pues, ser forzosamente subvertido de pies a cabeza, y sobre todo debe desaparecer la antigua división del trabajo. En su lugar debe aparecer una organización de la producción en la cual, por una parte, ningún individuo pueda descargar sobre los otros su parte de trabajo productivo, condición natural de la existencia humana; en la que, por otra, el trabajo productivo, en vez de ser medio de servidumbre, se convierta en medio de liberación de los hombres, ofreciendo a cada individuo la posibilidad de perfeccionar y de poner en obra, en todo sentido, el conjunto de sus facultades físicas e intelectuales, y en la cual el trabajo, de la carga que fuera, se convierta en un placer».[99]

En una venganza contra todos los dioses, que ofrecen al hombre una felicidad en el descanso de los agobios terrenos, este nuevo Prometeo, la socialdemocracia, ofrece como única felicidad real la que se logra en el trabajo. No por la satisfacción de la obra hecha -lo cual sería un cierto descanso-, sino por la ejecución material, interminable, de una tarea productora. La felicidad del individuo sólo puede consistir en fundirse con esa acción sin fin, y en ceder el lugar a otro cuando deba desaparecer. Orwell describe esto con claridad en su

99.- Friedrich ENGELS, *Anti-Düring*.

Animal Farm. Es la felicidad de haber llegado al estado monótono y uniforme de la anti-felicidad, al estado de embotamiento entusiasta de los infelices que no quieren otra cosa que su infelicidad. El que no logre entender que su felicidad no puede ser otra que ésa, es un adversario que aún queda por eliminar.

8. La revolución permanente

El objetivo real del marxismo, como puede observar cualquiera en los mismos textos marxistas, no es la sociedad sin clases entendida como un estado final, el cual es esencialmente futuro, sino la revolución permanente. No se trata de conquistar el poder para instalarse allí y tener los medios para dar realidad al proyecto socialista. Se trata de ejercer permanentemente el poder total sobre los hombres con el objeto de cambiar sus conciencias. El hombre nuevo y la sociedad comunista surgen, como ave fénix, de la ruina del hombre y de la sociedad viejas. La tarea permanente es la de consumar esta ruina.

Puede observar cualquiera, también, que el hombre viejo, atado a sus tendencias «pequeño-burguesas», nunca va a desaparecer del todo, pues siempre se va a esconder en el campesino u obrero que no haya asumido en conciencia su lugar en la revolución proletaria. Lo que ocurre es que ese hombre, con esas tendencias, es el hombre real, con su naturaleza, sus costumbres, sus gustos, sus amistades, sus creencias. Es este hombre el que debe desaparecer, y por ello la tarea de destrucción, empleando en ella todos los recursos por los cuales se pueda alcanzar dominio sobre el alma humana, es sin término, permanente. Es ésta la tarea revolucionaria.

Por ello, aunque la meta de la sociedad sin clases fuese real, e incluso atrayente para el hombre la felicidad en el trabajo, esto no sería más que el espejismo del cual vive el ingenuo.

La meta real, concreta, práctica, es la revolución permanente, la destrucción sistemática, planificada y tecnificada, del espíritu en el hombre. El término del proceso revolucionario se puede dar

«sólo cuando el hombre individual real recobre en sí al ciudadano abstracto y se convierta, como hombre individual, en *ser genérico*».[100]

Es decir, sólo cuando el hombre deje definitivamente su condición real de creatura.

La personalidad de Marx está completamente poseída por esta ansia de revolución destructora. En sus escritos aparece constantemente esa furia contenida, ese odio por lo que el hombre ha sido y es. En ningún momento le inquieta la restauración de la justicia, sino únicamente la posibilidad de que la injusticia sea agudizada hasta sus últimos extremos, para que de ésta brote la rebelión completa, absoluta, propia del que rechaza universalmente el estar incluido en el orden de la creación:

«Si existe un Algo que devora -escribe en su juventud-, saltaré dentro de ello, aunque arrastre al mundo en la ruina. Al mundo que se levante entre mí y el abismo lo haré pedazos con mis maldiciones perdurables. Echaré los brazos alrededor de su áspera realidad: abrazado a mí, el mundo perecerá calladamente, y luego se hundirá en la nada absoluta».[101]

100.- Karl Marx, *Sobre la cuestión judía.*

101.- Karl Marx, *Oulanen.*

VII
El marxismo-leninismo

1. Lenin

Vladimir Ilich Uliánov (Lenin) nace el 22 de abril de 1870. Poco después de su muerte, acaecida el 21 de enero de 1924, el gobierno soviético entregó su cerebro al profesor Oscar Vogt, director del *Kaiser-Wilhelm-Institut* de Berlin, para que, aplicando su método basado en los postulados del materialismo, investigara en él las causas determinantes de su obra genial, la creación de la democracia soviética.

A pesar de los detallados informes que se dieron sobre la contextura de ese cerebro privilegiado, para cuyo estudio se creó luego en Moscú un Instituto *ad hoc*, las conclusiones realmente importantes estaban aún pendientes en 1927. Después que el gobierno soviético entregara al Dr. Vogt otros cerebros ilustres para que hiciese estudios comparativos -entre los cuales se hallaban los de Pavlov, Gorki y Mayakovski-, las conclusiones se siguieron dilatando. Todo quedó en nada, y nadie sabe qué hicieron con el *brain-trust* que se logró reunir. De Le-

nin se conserva una efigie de cera yacente en el mausoleo del Kremlin.

El 9 de abril de 1917, en el «*Zahringer Hof*»[102] de Zürich, durante la despedida que sus camaradas daban a Lenin antes de emprender el viaje que, organizado por el Alto Estado Mayor Alemán, lo llevaría a encabezar la revolución proletaria en Rusia, su cerebro lo determinó a decir que «el socialismo no podía triunfar en seguida en Rusia, uno de los países más atrasados de Europa», y que su tarea habría de limitarse a dar impulso a la revolución burguesa, para que ésta fuese «un pequeño paso» hacia la instauración del socialismo.[103]

La presencia de Lenin es, indudablemente, decisiva para la instauración de la dictadura del proletariado en Rusia y, desde Rusia, en aquellos otros países donde se ha instalado el comunismo. Lo importante no fueron sus predicciones, sino su eficacia como dirigente revolucionario. Es el creador del instrumento revolucionario, del aparato técnico ordenado a conquistar y a conservar sólidamente el poder. Aunque no haya sido el genio que anticipara lúcidamente la dirección que iba a tomar el proceso revolucionario -y que, previendo todos los problemas, haya provisto con clarividencia su solución-, puesto en la brecha por el Alto Estado Mayor alemán, supo aprovechar las circunstancias que le fueron abriendo camino hacia el poder, manteniendo inconmovible la actitud ideológica al mismo tiempo que ponía en obra una gran capacidad táctica para enfrentar los obstáculos o sortearlos. Desde antes sabía, además, que para hacerse del poder y conservarlo debía contar con la herramienta apta para ello: el partido integrado por revolucionarios profesionales.

102.- Nombre del Salón donde se realizó la despedida.

103.- Stefan T. Possony, *Lenin. Una biografía*, versión española de Herminia Dauer, Ed. Iberia, Barcelona, 1970, pág. 234 (sobre las vicisitudes del cerebro de Lenin, ver *ibidem*, págs. 436-448).

Pero si no se hubiese dado la serie de circunstancias que confluyeron en la creación del vacío absoluto de poder con que se encontró Lenin en 1917, junto a esas otras que lo arrancaron de su rutina conspiradora de Zürich -de donde con toda probabilidad no se habría ido *motu proprio*, como no se movió de allí mientras se desarrolló la revolución de 1905-, la revolución bolchevique no se habría realizado. Esa serie de circunstancias se dio: la preparación de las mentes por una clase intelectual desarraigada y entregada con obstinada pasión a los movimientos ideológicos; la guerra; la traición al zar por sus colaboradores y parientes; la «jugada maestra» de Ludendorf para aliviar el frente oriental; el apoyo financiero de alemanes y de banqueros neoyorkinos; la contemplativa pasividad, o complicidad, de las naciones europeas occidentales mientras se desarrolló en Rusia la guerra civil; etc.

El marxismo-leninismo es, pues, la revolución puesta en práctica. Es el socialismo *científico* de Marx y Engels con el complemento del aparato técnico para hacerlo realidad; es la revolución permanente apoyada en la técnica del poder. Lenin es el que aporta el complemento; gracias a él la ideología se desarrolla como técnica revolucionaria.

2. El partido

En 1903, durante un congreso que comenzó en Bruselas y que, por obra de la policía belga, tuvo que terminar en Londres, Lenin impuso al partido socialdemócrata -es decir, marxista- ruso, sus tesis sobre lo que debían ser los objetivos concretos y la organización del partido. Encabezando una facción minoritaria, aplicó adecuadamente las técnicas de manejo de asambleas para provocar y aprovechar una momentánea situación de mayoría y hacer aceptar esas tesis. Hasta 1912, ambas facciones coexistieron en el mismo partido socialdemócrata ruso, pero ya divididas: a la de Lenin se la llamó *bolchevique*

(de *bolchinstvo* = mayoría) y a la otra *menchevique* (de *menchinstvo* = minoría).

El objetivo de Lenin era el de hacer del partido una organización de revolucionarios profesionales, los cuales debían estar totalmente subordinados a las directivas del partido y preparados para realizar la tarea revolucionaria, es decir, para la subversión del orden establecido y la toma del poder:

> «El único principio de organización serio a que deben atenerse los dirigentes de nuestro movimiento -escribe Lenin en ¿Qué hacer? (1902)- tiene que ser el siguiente: la más severa discreción conspirativa, la más rigurosa selección de afiliados y la preparación de revolucionarios profesionales».[104]

La acción revolucionaria de los bolcheviques fue constante, aunque siempre estuvo lejos de alcanzar sus objetivos. Contó con medios financieros, entre ellos los que le aportó el gobierno japonés mientras éste estuvo en guerra con Rusia. Durante la revolución de 1905, Lenin, que permaneció en su cuartel general de Suiza, no alcanzó a darse cuenta del rumbo que tomaban los acontecimientos, y no tuvo influjo en ellos. Sin embargo, la organización del partido no era sólo una idea, aunque contara con pocos miembros y su jefe no acertara en sus previsiones estratégicas. Bastó la existencia de esa organización para que, dadas todas las circunstancias favorables, se hiciera del poder el 25 de octubre de 1917 (fecha que en el calendario gregoriano, adoptado después por el gobierno soviético, corresponde al 7 de noviembre).

La eficacia del partido radica en la sólida disciplina de sus miembros y en la absoluta subordinación de éstos a las directivas emanadas del grupo dirigente, catalizado todo ello por la ideología marxista. Los bolcheviques no son meros «adherentes» a la ideología socialdemócrata: son piezas perfectamente trabadas entre sí en la máquina revolucionaria; la eficacia de ésta es su razón de ser. No tienen inteligencia ni voluntad propias, pues su inteligencia y su voluntad son las del partido, y las de éste son las de la ideología, las del materialismo dialéctico. Cualquiera sea la vía por la cual un individuo llegue a pertenecer al partido, una vez en él ya no tiene existencia propia, es sólo una pieza útil en el aparato revolucionario. Esto debe penetrar de tal manera en su conciencia y en su vida, que de hecho no exista para él otra opción que vivir con la vida que le da el partido.

Trotski, ya vencido, así lo declara al XIII Congreso del Partido Comunista ruso, en 1924:

> «No se puede tener razón contra el partido. No se puede tener razón más que con el partido, pues la Historia no nos ha dado otra posibilidad de realizar la verdad».[105]

La identificación de la voluntad y de la inteligencia individuales con la voluntad del partido implica necesariamente la ruptura radical y completa de ellas respecto de cualquier ley o razón que no estén fundadas en las directivas de aquél. La voluntad del partido es todo, pues es la voluntad del pueblo, del proletariado, es la ciencia de la dialéctica. Esto se compenetra hasta tal punto con la conciencia del bolchevique, que éste, aunque sea expulsado del partido, no tiene otro punto de referencia para su vida que él. Es ésta la experiencia de uno de ellos, Piatakov, quien la refiere, en carta a otro defenestrado, Valentinov, de esta manera:

> «Cuando el pensamiento reposa en una violencia libre en su principio, ajena a cualquier ley y desconocedora de límites y de ba-

104.- Vladimir I. Lenin, *¿Qué hacer?*, 1902.

105.- Citado por Chafarevitch, *op. cit.*, pág. 249.

rreras, entonces el dominio de lo posible se vuelve inmenso y el de lo imposible se reduce a cero. El bolchevismo es el que introduce la idea de contradicción en el seno de todo lo que está considerado como imposible, irrealizable e inadmisible... Nosotros debemos, en nombre del honor y de la felicidad, ser sus miembros, sacrificarle nuestro orgullo, nuestro amor propio y todo lo demás. Al entrar en el partido, rechazamos todo lo que condena, incluso si va en contra de lo que defendíamos cuando estábamos en la oposición... Estoy de acuerdo en que los no bolcheviques, y más aún las gentes corrientes, no pueden cambiar de golpe y modificar sus convicciones de la noche a la mañana... Nosotros, que somos un partido compuesto de hombres para los cuales nada es imposible, estamos penetrados de la idea de la violencia, la hacemos nuestra, y, si el partido lo exige, si es necesario e importante para él, podemos, en veinticuatro horas, mediante un acto de voluntad, rechazar una idea a la que estábamos habituados desde hace años. Es preciso, en un lapso de tiempo muy breve, asfixiar las propias convicciones, relegarlas al olvido, reconstruirse por completo para estar de acuerdo, con todo el ser, con todo el espíritu, con tal o cual decisión del partido. ¿Resulta fácil considerar hoy como falso lo que ayer se creía verdadero? No, desde luego. Sin embargo, *haciéndose violencia*, se consigue. Renunciar a la vida, meterse una bala en la cabeza, son gestos estúpidos comparados con este acto de la voluntad de que hablo. Tal violencia, por supuesto, no se impone sin dolor, pero es a través de ella como se expresa mejor el verdadero bolchevique, el comunista... Yo he oído ya ese género de razonamiento...».

«El partido puede equivocarse de plano, diciendo que es negro lo que sin lugar a dudas es blanco... A todos los que ponen ese ejemplo, yo les digo: *sí, diré de una cosa que es negra aunque me parezca blanca, porque para mí no hay vida fuera del partido, fuera de un completo acuerdo con él*».[106]

106.- Citado por Chafarevitch, *ibídem*.

El Partido Comunista -el *Partido Obrero Socialdemócrata (bolchevique)* tomó oficialmente este nombre a partir de 1918- es la realización más acabada, en el plano de la eficacia práctica, de la idea de Rousseau sobre el legislador. Lo que dice el partido es verdadero por decirlo el partido: es imposible que se equivoque. Es el lenguaje comunista, el lenguaje ideológico de las directivas del partido, lo que engendra la verdadera realidad. Si el partido comunista dice que la Unión Soviética es un estado socialista en que existe la igualdad de clase, es que *es así*; no puede ser de otra manera, y un verdadero comunista es incapaz de ponerlo en duda.

En un tratado de *Derecho público soviético*, se define de este modo el rol que cumple el partido respecto del estado y de la sociedad:

> «La directiva del partido tiene la fuerza de una decisión práctica, tiene fuerza de ley. No por eso resulta que la directiva del partido sea una ley o una orden en el sentido jurídico. La directiva del partido no crea, por sí misma, derecho; pero define el fundamento de este derecho, la orientación, la oportunidad. Las directivas del partido no forman más que el núcleo del derecho, de la misma manera que el partido es el núcleo del poder del Estado».[107]

3. La democracia soviética

El partido, con su función básica de «núcleo del poder del Estado», en un Estado que está en permanente proceso de destrucción de todo otro poder independiente, es el elemento esencial de una democracia en que deban cumplirse todos los caracteres que le asignaba Rousseau. En efecto, allí no hay

107.- A. Askerov y otros, citado por A. Piettre, *Marx y marxismo*, versión española de José Vila Selma, Ed. Rialp, Madrid, 1963, pág. 375.

ningún problema para la manifestación de la «voluntad soberana del pueblo», pues el partido, por ser el depositario e intérprete infalible de la ideología, de la voz del pueblo, no puede equivocarse cuando define cuál es esa voluntad ni cuando dirige a las masas para que actúen de acuerdo a sus más auténticas aspiraciones.

Ya se ha visto, además, qué clase de vínculo es el que debe unir a los hombres del pueblo con las definiciones y directivas del partido: más que un simple acto de fe, como exigía Rousseau, debe haber allí una fusión completa de la inteligencia y de la voluntad de los individuos con la doctrina del partido, la cual se realiza bajo la dirección sacerdotal de sus dirigentes, de los iniciados en la revelación ideológica. Todo individuo que participa en la democracia soviética -este término viene de los *soviets*, o congresos de soldados, obreros y campesinos, que existían durante la revolución de octubre, y que conservaron una existencia simbólica luego que el nuevo poder se consolidó-, debe saber que su libertad plena está en su identificación con las decisiones del partido, y que por esto es ésa la más perfecta de las democracias. Los sueños de Rousseau adquieren, al fin, realidad universal.

La democracia, sin embargo, no puede ser «pura».

Los enemigos del proletariado están aún ocultos en los mismos obreros y campesinos que no han hecho suya de modo completo la conciencia revolucionaria; están ahí, por tanto, aunque se haya eliminado a los capitalistas y burgueses. Por esto, es necesaria la dictadura; la democracia soviética, siendo la más perfecta de todas, sería una mera ilusión sin la dictadura:

> «Hemos vencido a la burguesía -dice Lenin en 1918-, pero todavía no hemos logrado arrancarla de raíz, aún no está aniquilada, ni siquiera totalmente quebrantada. Por eso, al orden del día se plantea una nueva forma de lucha contra la burguesía, una forma superior: la de pasar de la tarea elemental de la expropiación sucesiva de

> los capitalistas a una tarea mucho más compleja y difícil, la de crear unas condiciones que imposibiliten la existencia y el resurgimiento de la burguesía».[108]

> «El Poder soviético -añade- no es otra cosa que la forma de organización de la dictadura del proletariado, de la dictadura de la clase de vanguardia, que eleva a una nueva democracia y a la participación efectiva en el gobierno del Estado a decenas y decenas de millones de trabajadores y explotados, los cuales aprenden en su misma experiencia a considerar como su jefe más seguro a la vanguardia disciplinada y consciente del proletariado... La dictadura es un Poder férreo, de audacia y rapidez revolucionarias, implacable en la represión tanto de los explotadores como de los malhechores... Cuanto más nos acercamos al total aplastamiento militar de la burguesía, más peligroso se hace para nosotros el elemento de la anarquía pequeño-burguesa. Y contra este elemento no se puede luchar únicamente por medio de la propaganda, la agitación, la organización de la emulación o la selección de organizadores; hay que luchar también por medio de la coerción... Así, pues, *no existe* absolutamente ninguna contradicción de principio entre la democracia soviética (*es decir*, socialista) y el ejercicio del Poder dictatorial por determinadas personas... Pero hoy, esa misma revolución, en interés precisamente de su desarrollo y robustecimiento, en interés del socialismo, exige la *subordinación incondicional* de las masas *a la voluntad única* de los dirigentes del proceso de trabajo».[109]

> «La dictadura no significa necesariamente supresión de la democracia para la clase que la ejerce sobre las otras clases, pero sí significa necesariamente la supresión (o una restricción esencialísima, que es también una de las formas de supresión) de la democracia para la clase sobre la cual o contra la cual se ejerce la dictadura».[110]

108.- Vladimir I. LENIN, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, 1918.

109.- *Ibídem.*

110.- Vladimir I. LENIN, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, 1918.

La democracia soviética, la forma más real de la democracia socialista, es necesariamente unánime, pues la voluntad del proletariado es *única*.

La incomprensión de lo que en verdad es el marxismo-leninismo lleva, por lo general, a mirar con sorna esta democracia unida indisolublemente a la dictadura. Pero si se ha tomado en serio la ideología democrática de Rousseau y de sus continuadores, debe concluirse que no hay nada más serio que la consecuencia con que se observa esa ideología en la democracia soviética.

Quienes se reclaman de este modo demócratas para justificar el poder férreo que debe eliminar a los enemigos de clase, no son cínicos cegados por una ambición de poder personal. Hay allí algo mucho más profundo: es el postulado de la autonomía del hombre llevado hasta sus últimas consecuencias prácticas, y en nombre del cual, por lo mismo, hay que aplastar todo lo que de algún modo se oponga a la afirmación de esa autonomía.

Por esto, si se juzga tomando como criterio la concepción moderna de la democracia, hay que sostener que la democracia soviética es, en sentido propio, la más perfecta de las democracias.

Y sobre la índole de la dictadura que debe acompañar inseparablemente por interna y necesaria consecuencia a la más perfecta de las democracias, no debe quedar duda:

> «La dictadura es un poder que se apoya directamente en la violencia y no está sometido a ley alguna. La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y mantenido mediante la violencia ejercida por el proletariado sobre la burguesía, un poder no sujeto a ley alguna». [111]

111.- *Ibidem*.

4. La organización del terror

Una de las aportaciones decisivas de Lenin a la organización de la democracia soviética ha sido, como consecuencia de su idea sobre lo que tiene que ser la dictadura del proletariado, la institucionalización del terror como instrumento ordinario de poder. La *Cheká -Chrezvichainaia Komissiia*, comisión extraordinaria- fue uno de los primeros organismos administrativos con que contó el nuevo Estado; su primera cabeza fue el noble polaco Félix Dzerzhinskiy, y su objetivo, «la represión del sabotaje y de la contrarrevolución». Esta institución, cuyas siglas sucesivas posteriores han sido GPU, NKVD, MVD y KGB, ha sido la más antigua y estable de la democracia soviética; su función es -con palabras de Rousseau- la de «forzar a ser libres» a los ciudadanos, e impedir que el pueblo sea obstaculizado en el goce de su libertad por los imperialistas, los reaccionarios, los pequeños-burgueses, los revisionistas y los oportunistas.

La eficacia revolucionaria del terror no depende sólo de su administración directa a las personas (arrestos, torturas, confinamiento en el GULAG, ejecución, etc.), si bien ésta es, obviamente, esencial. Para que este terror trascienda a la sociedad entera y pese sobre ella, haciéndola dócil en todo al poder central, es necesario que no aparezca sólo como un medio de castigo, sino como amenaza difusa que sea capaz de cohibir permanentemente en las personas su conducta natural. Cuando existe un estado general de miedo al poder -y ese estado es más agudo mientras más arbitrario e implacable sea éste-, la reacción del individuo es la de retraerse sobre sí, sobre su pequeño mundo privado, que está dispuesto siempre a empequeñecer más con tal de que no se lo toquen. Se produce una tendencia a ceder en cualquier cosa, con tal de conservar esa pequeña parcela, creándose así una completa desvinculación de la persona con el bien común, con la suerte de los otros. Este retraimiento hacia el propio cubículo psicológico da lugar a

sentimientos tales como el de la íntima satisfacción cuando es otro, el vecino o el amigo, el que recibe el golpe.

El terror causa, de esta manera, una atomización de la sociedad, un quiebre de todos sus lazos naturales, de aquéllos que tendrían que constituir su fuerza propia frente al poder extraño; lo cual ocurre tanto con el terror administrado por el poder del Estado, como en la democracia soviética, como con el terror empleado como instrumento de la acción revolucionaria cuyo objeto es hacerse del poder, el terrorismo organizado. La persona que se interesa activamente por la suerte común, que se afecta por la situación de los otros, que amaga una actitud de ayuda, se pone de inmediato en evidencia, con probabilidad de atraer sobre sí el próximo rayo; todo debe darse, en consecuencia, como si el otro -el vecino, el pariente, el antiguo amigo, el transeúnte, el empleado de correos: todos los que conforman el contorno social cotidiano- no existieran, como si fuesen sombras con las cuales hay que tratar mecánicamente.

De este modo, el efecto del terror sistemático es la reclusión de las almas en su celda interior, que clausuran ellas mismas para no poder salir más: la incomunicación de las personas que así se consigue es lo que entrega a la sociedad como masa inerte en las manos del poder total.

> «El partido victorioso -dice Lenin citando a Engels-, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener este dominio por el terror que sus armas inspiran a los reaccionarios».[112]

La perfección en la administración del terror se alcanza cuando los ciudadanos cooperan activamente en ella, pues así se comprometen moralmente con el Poder. Esto se consigue mediante el sistema de delaciones. Si el ciudadano Popov, por ejemplo, es testigo de un acto, o de una palabra, o incluso de una intención (que hay que saber descubrir e interpretar) que manifiesten disconformidad con el Poder soviético, está obligado, bajo amenaza de castigos claramente determinados en el código penal, a informar al funcionario competente de lo que ha visto, oído o sospechado, aunque el afectado sea su familiar más próximo. Si no informa, corre el riesgo de ser acusado de ello, es decir, de ser delatado por no delatar, pues siempre puede haber otros testigos, o puede ser también que el hecho presenciado haya sido una prueba para aquilatar el grado de lealtad del ciudadano Popov a las leyes soviéticas. Si Popov nunca ha delatado a nadie, puede sentirse ya bajo la sospecha de ser un contrarrevolucionario.

Es éste el método más eficaz, en razón de la complejidad de los hilos implicados, para garantizar que el ciudadano Popov siga gozando de la libertad que sólo hace posible para él la dictadura del proletariado; una libertad gracias a la cual

> «todas las clases oprimidas proclaman que el Poder de los Soviets, es decir, esta forma de dictadura del proletariado, es un millón de veces más democrático que la más democrática de las repúblicas burguesas».[113]

En un pueblo de la Unión Soviética se levantaba un monumento dedicado al joven Morozov, «mártir del socialismo». Este joven, teniendo 14 años de edad, cuando vio que su padre, campesino en una granja colectiva, sustraía una bolsa de trigo a la requisición oficial, no vaciló en denunciarlo, logrando así su ejecución como «ladrón de la propiedad privada socialista». La abuela del joven contó públicamente el hecho, el cual, conocido por los más viejos de la aldea, decidió a éstos a ahorcar al íntegro muchacho. En el lugar donde éste murió se levantaba el monumento que ensalzaba su acción ejemplar.

112.- *Ibídem.*

113.- *Ibídem.*

5. El ateísmo

a) *Ateísmo práctico*

Ya Marx había enunciado que su ateísmo, el del materialismo dialéctico, no consiste en una negación filosófica de la existencia de Dios, sino en una exclusión de Dios del orden práctico de la vida humana. La religión es una alienación, es la suma de todas las alienaciones, es

> «el suspiro de la criatura abrumada, el corazón de un mundo sin corazón, como es el espíritu de una existencia sin espíritu. Es el opio del pueblo».[114]

Es un ateísmo activo, práctico, que no se detiene en las palabras ni en los juicios, y que tiene como directo objetivo la erradicación de Dios y de la religión del ámbito social, recluyéndolos en la privacidad del individuo, si es que allí pueden subsistir.

El ateísmo no es, por ello, un añadido accidental al marxismo, que pueda quitarse sin alterar la sustancia de la ideología, sino su dimensión esencial. Admitir a la religión en algún tipo de convivencia con la concepción y la acción dialécticas sería despojar a éstas de su esencia: siendo la lucha de clases el compendio de todas las relaciones reales del hombre en la sociedad, se comprende fácilmente que la relación del hombre a Dios no pueda tener allí lugar.

Pero no se trata simplemente de suprimir la religión, sino de despojar dialécticamente de su contenido a los conceptos, a los actos y al lenguaje religiosos, y de convertirlos en instrumentos revolucionarios. Es esto uno de los objetivos principales de la lucha revolucionaria: por lo mismo que se trata de un

114.- Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1844.

ateísmo práctico, no se va a concretar necesariamente a una persecución del creyente con el fin de hacerlo apostatar de modo expreso. Esa apostasía se puede dar de una manera implícita, incorporando de cualquier manera al creyente en una acción que por sí misma excluye la fe.

El ateísmo práctico es, de esta manera, parte inseparable de una acción revolucionaria global que comprende la destrucción de las raíces sociales de la religión:

> «La abolición de la religión en tanto que felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia formulada por su felicidad *real*. Exigir que renuncie a las ilusiones sobre su situación es exigir que renuncie a una situación que tiene necesidad de ilusiones... La crítica de la religión destruye las ilusiones del hombre para que él piense, actúe, haga su realidad como un hombre sin ilusiones que ha llegado a la edad de la razón, para que gravite alrededor de sí mismo, es decir, alrededor de su sol real... Es, pues, la *tarea de la historia*, luego de la desaparición del *Más-allá de la verdad*, establecer la *verdad de este mundo*».[115]

Lenin ve que la revolución proletaria, al organizar en todos sus aspectos la existencia del hombre, lo libera de la necesidad de creer en una vida eterna. No hay que predicar contra la religión; basta poner la vida de los hombres en condiciones en que no tenga lugar la religión: esas condiciones son las de la práctica de la dialéctica revolucionaria, y pueden darse, al menos parcialmente, incluso antes de que se instale la dictadura del proletariado. La fe abandonada a la interioridad pura del sujeto se marchita, pues no puede proyectar su vitalidad en obras, y así acaba por desaparecer, aunque permanezca su cáscara formal. La acción revolucionaria no necesita ser formal o «confesionalmente» atea para producir este efecto que le es consustancial, la erradicación de la fe.

115.- *Ibídem.*

b) *La seducción del ateísmo*

Lo anterior explica el por qué de la seducción a la cual ceden muchos cristianos: por una parte se les tienta a una acción concreta y eficaz, que ofrece respuesta a todos los problemas de la sociedad -aunque esa respuesta no sea una *solución*, en sentido estricto-, y que les permite volcar en promesas temporales las expectativas que la esperanza cristiana remite a realidades aún intangibles; por otra, esta acción les hace posible, en apariencia, conservar la fe, y no sólo conservarla, sino proyectarla en esta obra nueva. El materialismo histórico garantiza la consecución positiva y plena de todas las metas anheladas para la sociedad terrena; la certeza de la esperanza teologal, en cambio, quedaba irremisiblemente velada por la oscuridad de la fe.

> «La Fe, la Esperanza y la Caridad -escribe Jean Madiran- no son plenamente ellas mismas sino cuando se hallan las tres juntas. Pero la primera en ser directamente alcanzada por la práctica comunista es la Esperanza. Y si no puede haber cristianos sin fe cristiana, puede haber cristianos sin esperanza cristiana: la fe puede permanecer cuando la esperanza se ha ido. La práctica de la dialéctica multiplica los cristianos que creen aún en Jesucristo, que le reconocen como el que ha traído el amor fraternal a la tierra, pero que han sacado a la esperanza fuera del campo de su acción cotidiana».[116]

La esperanza empieza a reducirse como virtud cuando se limita a la bienaventuranza individual: no tiene argumentos proporcionados para rebatir las promesas de redención temporal que ofrece la ideología. Por esto, desaparecida la esperanza en la justicia que Cristo ha de hacer en su segunda venida, abandonada la escatología cristiana en su dimensión *social*, el cristiano queda inerme ante las proposiciones de una lucha que ha de darse aquí y ahora por una redención total de las miserias humanas. Aceptadas esas proposiciones, aunque sea sólo para oponerles otras en el mismo plano de las promesas de redención temporal de la humanidad, se abandona la esperanza cristiana, la virtud teologal.

También desaparece la caridad, pues se borra del horizonte el hombre concreto, la persona, para ser reemplazado por categorías: el pobre, el obrero, el pueblo. El lugar de la caridad teologal lo toma la solidaridad, nueva virtud consagrada por la lucha de clases (se es solidario con los oprimidos y explotados, *contra* los explotadores). La fe sin esperanza y sin caridad es la fe que queda recluida, estéril, muerta, en el clausurado interior de las personas, incapaz de dar sentido a sus existencias, o aparentando dar sentido a una existencia opuesta a la esperanza teologal, lo cual termina por corromper su última sustancia.

c) *La propagación del ateísmo*

La índole de la lucha contra la religión, engañosa por no ser una lucha frontal, está claramente explicada por Lenin y por muchos otros ideólogos de la revolución.

> «El marxismo es el materialismo -escribe Lenin-. Por este mismo título es implacablemente hostil a la religión, como lo era el materialismo de los enciclopedistas del siglo XVIII o el materialismo de Feuerbach. Pero el materialismo dialéctico de Marx o de Engels va más lejos que el de los enciclopedistas o el de Feuerbach, pues él se aplica al dominio de la historia y de las ciencias sociales. Debemos combatir la religión. Esto es el abecé de todo materialismo, y por tanto del marxismo. Pero el marxismo no se queda en el abecé, va más lejos. Dice: es necesario saber luchar contra la religión, y para esto es necesario explicar, en el sentido materialista, las fuentes de la fe y de

116.- Jean Madiran, *La vieillese du monde. Essai sur le communisme*, Dominique Martín Morin editeurs, Jarzé, 1975, págs. 128-129.

la religión de las masas. No se puede limitar la lucha contra la religión a prédicas ideológicas abstractas, tiene que estar ligada a la práctica concreta del movimiento de clase que trata de hacer desaparecer las raíces sociales de la religión».[117]

«Únicamente la lucha de clases de las masas obreras -añade Lenin-, al atraer en forma amplia a las vastas capas proletarias a la *práctica* social, consciente y revolucionaria, será capaz de librar a las masas del yugo de la religión».[118]

«No hay que presentarse ante la juventud cristiana -dice un contemporáneo de Lenin- con proposiciones de lucha antirreligiosa. Sería un burdo error psicológico. Pero es fácil arrastrarla por cualquier cosa, por la conquista del pan cotidiano, por la libertad, por la paz, por la sociedad ideal... En la medida en que atraigamos a los jóvenes cristianos a esta lucha por objetivos precisos, los arrancaremos de la Iglesia».[119]

Como clara ilustración sobre los métodos de la lucha antirreligiosa, hay que citar también un documento publicado en 1959 «para uso exclusivo de la sección latinoamericana del Departamento de Enlace del Partido Comunista chino». En su introducción se lee lo siguiente:

«La línea de acción contra la Iglesia es la de instruir, educar, persuadir, convencer y poco a poco despertar y desarrollar plenamente la conciencia política de los católicos por medio de su participación en círculos de estudio y por la participación en actividades políticas. Por medio de los activistas debemos emprender la lucha dialéctica en el seno de la religión. Progresivamente reemplazaremos al elemento religioso con el elemento marxista. Gradualmente transformaremos la conciencia falsa en la conciencia verídica de manera que los católicos eventualmente destruyan por su propia voluntad y cuenta las imágenes divinas que ellos mismos crearon».[120]

Después de exponer las tácticas empleadas en China «para la liberación del pueblo chino de la influencia de la Iglesia Católica imperialista de Roma», el documento termina con estas palabras:

«Cuando la práctica de la religión se convierte en responsabilidad individual, se sabe que lentamente la religión se olvida. Las nuevas generaciones reemplazarán a las presentes y la religión será un episodio del pasado digno de ser tratado en las historias escritas sobre el movimiento comunista».

El testimonio de disidentes y emigrados de la Unión Soviética hizo ver que la fe puede ser más fuerte que la práctica dialéctica. Pero también se ha podido ver, sobre todo en Occidente, que cuando esa fe es más débil resulta avasallada, no sólo por la acción revolucionaria, sino principalmente por el embotamiento mental causado por la ideología. En estas circunstancias, suelen ser teólogos y eclesiásticos los que «explican en sentido materialista las fuentes de la fe y de la religión».

6. La práctica revolucionaria

a) *El liberalismo frente a la revolución*

No hay nada que los ideólogos de la revolución comunista, con el objeto de no alarmar a sus adversarios, hayan callado o expresado en lenguaje ambiguo. Todo está dicho, y bas-

117.- Vladimir I. Lenin, *La actitud del partido obrero frente a la religión*.

118.- *Ibídem*.

119.- Citado por Jean Ousset, *Marxismo y revolución*, Ed. Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1977, pág. 159.

120.- Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1959.

ta leer algunos escritos de Lenin -no es necesario dar cuenta de las veinticinco mil páginas de sus obras completas- para saber cuáles son las intenciones de los revolucionarios y cuáles los métodos previstos para aplastar a la clase explotadora e instaurar la sociedad comunista (o entrar en el proceso de instauración, lo cual, gracias a la dialéctica, es ya vivir el comunismo).

A pesar de esto, y de la claridad de esas explicaciones, desde las posiciones del liberalismo y de la ideología democrática se está siempre reprochando a los comunistas la improcedencia o inhumanidad de sus métodos, al mismo tiempo que se reconocen los «aspectos positivos» del marxismo-leninismo y la sinceridad, idealismo, autenticidad y espíritu de sacrificio con que los revolucionarios se entregan a la tarea histórica de redimir al proletariado. Siempre se están descubriendo en los dirigentes del comunismo atisbos de nuevas actitudes, más abiertas, más liberales, más comprensivas. Nunca se toma al pie de la letra aquello de que «los capitalistas nos venderán la soga con que los ahorcaremos»: hay una corteza psicológica infranqueable, aún en momentos en que se experimenta ya, en carne propia y de manera indubitable, los efectos de la lucha contra la clase de los explotadores.

¿Por qué existe esa absoluta impermeabilidad mental para entender la verdadera naturaleza del marxismo-leninismo, siendo que los dirigentes ideológicos de éste nunca han intentado, sobre este punto, engañar? Hay en principio dos explicaciones, que resultan complementarias. La primera y básica es que el marxismo-leninismo se plantea dialécticamente a partir de los mismos principios del liberalismo y de la democracia moderna: del principio de la libertad, del que deriva la necesidad del proceso de liberación, y del de la voluntad popular como única causa legítima de normas y leyes, interpretada infaliblemente por el partido. Quien está íntimamente identificado con un principio, pero sin ver las últimas consecuencias que de él se siguen, o, aun viéndolas, sin querer seguirlas, se encuentra en una situación de radical inferioridad psicológica y moral frente a quienes demuestran poseer la fuerza y la libertad que se requieren para verlas y seguirlas, y para conformar en todo la propia conducta a ese principio.

Éste es el secreto de ese sentimiento de temor unido a admiración que embarga a liberales y demócratas frente al rigor ideológico y a la eficacia de la práctica revolucionaria de los comunistas. Es imposible para ellos oponerse de manera frontal y decidida al comunismo, porque participan íntimamente de su razón de ser, aunque sin tener la capacidad moral para entenderlo. La famosa frase de uno de estos demócratas: «hay algo peor que el comunismo, y es el anticomunismo», revela, igual que una radiografía, esa situación de alma. Hay incomprensión de lo que es el marxismo-leninismo, y ausencia total de voluntad para tratar de comprenderlo.

La segunda explicación, que complementa la anterior, es la que da Alain Besançon: el hombre común, el «burgués», está acostumbrado a suponer duplicidad en el sentido de las palabras del adversario, intención de engañar con el objeto de que se interprete de otro modo una conducta o un hecho; hay una realidad y dos modos de explicarla. [121] Para el ideólogo marxista, en cambio, hay un lenguaje común que responde, sin embargo, a realidades diversas y opuestas, a los dos mundos separados del bien y del mal, del proletariado y de la burguesía. Así, el «burgués» oye el lenguaje leninista tal como oye el suyo, y no comprende, pues no ve ninguna realidad que corresponda a lo que oye; juzga, entonces, que el interlocutor es un cínico, un maquiavélico con intenciones ocultas. Pero éste, sin embargo, pone una nueva realidad con su lenguaje, y vive de acuerdo a ella (recuérdese la carta de Piatakov, sobre la

121.- Alain Besançon, *Los orígenes intelectuales del leninismo*, versión española de J. M. Martín Regalado, Ed. Rialp, Madrid, 1980, págs. 407 y 449-470.

verdad cuya fuente es el partido). Esa realidad es la de la dialéctica: el compromiso y la lucha, y la dictadura, la democracia perfecta, el futuro radiante. Éste es el secreto de la verdad ideológica; lo que el «burgués» no entiende es que el comunista asume absolutamente la esencia de la actitud ideológica: la realidad es lo que debe ser, y lo que debe ser es lo que la ideología enuncia.

b) ***Las contradicciones***

Es frecuente que se saque a luz, en son de triunfo, las contradicciones de los ideólogos de la revolución, pensando que se ha desnudado al adversario y dejado en evidencia la debilidad de su posición. Sin embargo, cuando esto ocurre, después no sucede nada: el adversario no se escabulle avergonzado, ni sus partidarios dejan de serlo. Ésta es otra de las consecuencias de la falta de comprensión de la dialéctica revolucionaria: hay, como se ha dicho, la verdad proletaria y la verdad burguesa, y lo que es imposible para los criterios de ésta, no lo es para los de aquélla. En otras palabras, la verdad de la ideología científica es dialéctica, lo cual significa que depende de la situación de poder. El conocimiento y el lenguaje forman parte de la práctica revolucionaria: valen sólo en función de los concretos objetivos de ésta.

Por esto no existe nada en común entre el lenguaje normal y el lenguaje dialéctico: éste es un arma, no un medio para significar nociones y verdades. Ésta es la razón por la cual es completamente *imposible* un verdadero diálogo entre un marxista -actuando como tal- y un no-marxista. Si lo emprende, ese diálogo será para el marxista *acción revolucionaria*, y tendrá como objetivo no expresar lo que entiende y entender lo que el otro expresa, sino reducir a impotencia a un enemigo y, eventualmente, sumarlo a su propia acción. Esto está incluido dentro de la universal variedad de procedimientos que un re-

volucionario debe estar preparado para aplicar con el fin de triunfar sobre el adversario:

> «La clase revolucionaria -dice Lenin-, para realizar su misión, debe saber utilizar *todas* las formas o aspectos, sin la más mínima excepción, de la actividad social... La clase revolucionaria debe estar preparada para sustituir una forma por otra del modo más rápido e inesperado».[122]

Esa liberación de las leyes del pensamiento y del lenguaje es lo que da a la acción revolucionaria su eficacia. Es una eficacia solamente revolucionaria, ciertamente, pues se basa en la negación práctica del principio que da coherencia a todo el orden natural de la existencia humana: por ello, caer en la tentación de aplicar sus métodos para conseguir otros fines, es dejarse devorar por esa acción.

El comunismo, al estar en posesión de esta arma que es la práctica de la dialéctica, se encuentra en situación de aprovechar para sus fines cualquier medio, o adherirse a cualquier causa: en Francia, durante la segunda guerra, los comunistas fueron eficaces colaboradores de la ocupación alemana hasta la fecha en que se produjo la invasión de la Unión Soviética; desde entonces, asumieron celosamente la causa de la resistencia, pero denunciando a los miembros principales de ésta que no aceptaban la dirección que le imprimían. Ejemplos como éste hay innumerables, pues el comunista, como lo señala claramente Lenin, no puede estar atado, de ningún modo, a otra causa que no sea la revolucionaria: y es precisamente esto lo que le permite utilizar *cualquier* causa para alcanzar sus objetivos.

Sería un error, por lo mismo, calificar como comunista toda acción u obra en que intervenga el partido. Pero también sería

122.- Vladimir I. Lenin, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, 1920.

un error, y más grave, pensar que esto sea una prueba de que se puede colaborar con el comunismo en ciertas tareas. La práctica de la dialéctica, o la superación de las leyes de la contradicción en la actividad revolucionaria, es lo que pone al comunista en disposición de aprovechar, encauzando hacia sus propios objetivos, cualquier fuerza desgajada del orden natural humano. No hay que tener la etiqueta de comunista, ni querer serlo -ni siquiera de lejos-, para introducirse en ese cauce: basta salirse de madre, aceptando que se *dialectice* una situación, es decir, que una oposición particular y relativa se radicalice, simplificando sus términos. Esto, que es subversivo por falsear esa situación, al introducir en ella una violencia que la enajena de su verdadera realidad, es lo que la agrega -independientemente de la voluntad de sus agentes directos- a la causa universal de la revolución comunista. La razón de ello es que ésta consiste, precisamente, en el dominio de toda acción subversiva, en la capacidad para sumarla a la tarea revolucionaria única. Y esa capacidad está dada por la aplicación de la dialéctica -de la superación de las contradicciones- a todos los ámbitos de la acción concreta.

c) *La colaboración con el comunismo*

Una actitud semejante a la suscitada por las contradicciones de los marxistas y por la posibilidad de dialogar con ellos, existe cuando se juzga la conducta de un revolucionario y la posibilidad de que existan coincidencias con ella. Se piensa que, a pesar de haber diferencias básicas de valores y de fines, hay sin embargo ciertas analogías y coincidencias parciales, que permiten, en determinadas circunstancias, la colaboración con los comunistas; o que es practicable una convivencia con ellos si hay el compromiso de respetar ciertas normas mínimas.

Para un materialista dialéctico, sin embargo, no hay distinción ni separación posibles entre la práctica revolucionaria y

su conducta concreta en relación a objetos o circunstancias determinados, de modo que pueda ésta regirse por alguna norma particular separada de las exigencias de esa práctica y común, de este modo, a él y al adversario. Todo tiene sentido sólo en función de la práctica revolucionaria, como elemento o instrumento de ella; y por englobarse toda la conducta en esa única acción, también hay para toda ella un solo criterio, una sola ética.

> «Nuestra moralidad -enseña Lenin a las juventudes comunistas- está subordinada por completo a los intereses de la lucha de clase del proletariado. Nuestra moralidad se deriva de los intereses de la lucha de clase del proletariado... Cuando se nos habla de moralidad, decimos: para un comunista, toda la moralidad reside en esta disciplina solidaria y unida y en esta lucha consciente de las masas contra los explotadores. No creemos en la moralidad eterna y denunciamos el embuste de todas las fábulas acerca de la moralidad... La base de la moralidad comunista está en la lucha por afianzar y culminar el comunismo. Ésta es la base de la educación, la instrucción y la enseñanza comunista. Tal es la respuesta a la pregunta de cómo hay que aprender el comunismo».[123]

La famosa cuestión de distinguir entre medios y fines, la de poder colaborar hasta «medio camino» por haber hasta allí coincidencia, la de aceptar el uso común de ciertos medios dejando a salvo la diversidad de fines, es una falacia que tendría que ser obvia para el que tenga claro cómo se vinculan medios y fines en la conducta humana. Hay que recordar el caso de la coincidencia de medios entre el homicida y el cirujano: la incisión en el cuerpo de Fulano. En el orden moral no hay separación posible entre medios y fines, pues el fin, como antes se ha observado, no se alcanza sólo *por* el medio, mecánicamen-

123.- Vladimir I. LENIN, *Tareas de las juventudes comunistas*, 1920.

te, sino de algún modo *en* el medio, el cual participa, por esto, de la calidad moral del fin. Es por esto imposible una colaboración de cualquier tipo con la acción revolucionaria del comunismo, si se quiere conservar la calidad moral de la conducta propia, pues sería, indefectiblemente, colaboración con esa acción tomada específicamente en cuanto revolucionaria. Esto es lo que señala la conocida frase de la encíclica *Divini Redemptoris*, de Pío XI:

> «El comunismo es intrínsecamente malo, y no se puede admitir que colaboren con él en terreno alguno los que quieren salvar de la ruina la civilización cristiana».

Tal como lo vio lúcidamente Marx, la acción revolucionaria lo compromete absolutamente todo, mediante la práctica de la dialéctica, en la destrucción del orden natural del hombre y, con ello, en la destrucción del orden de la Redención cristiana. A esa destrucción se la llama lucha de clases y liberación del oprimido.

> «Sólo se puede vencer a un enemigo más poderoso -explica Lenin- poniendo en tensión todas las fuerzas y aprovechando *obligatoriamente* con el mayor celo, minuciosidad, prudencia y habilidad la menor 'grieta' entre los enemigos, toda contradicción de intereses entre la burguesía de los distintos países, entre los diferentes grupos o categorías de la burguesía en el interior de cada país; hay que aprovechar asimismo las menores posibilidades de lograr un aliado de masas, aunque sea temporal, vacilante, inestable, poco seguro, condicional. El que no comprende esto, no comprende ni una palabra de marxismo ni de socialismo científico, contemporáneo, *en general*. El que no ha demostrado *en la práctica*, durante un intervalo de tiempo bastante considerable y en situaciones políticas bastante variadas, su habilidad para aplicar esta verdad en la vida, no ha aprendido todavía a ayudar a la clase revolucionaria en su lucha por liberar de los explotadores a toda la humanidad trabajadora. Y lo dicho es aplicable tanto al período *anterior* a la conquista del poder político por el proletariado como al posterior».[124]

El comunismo es la ideología llevada a su estado de perfección. Por ello, si se parte de una actitud ideológica, y si no hay obstáculos naturales que desvíen la corriente, se desembocará fatalmente allí, aún sin darse cuenta de ello. El comunismo tiene en su poder la clave de todo el proceso ideológico, por lo cual está en disposición de impulsar, de dirigir y de aprovechar ese proceso, cosa que los inmersos en él, imaginando que navegan quién sabe hacia qué metas doradas, son incapaces de ver. Por esto, al comunismo nunca le han faltado multitud de colaboradores dóciles ni de gentes ansiosas de descubrir sus bondades.

El comunismo es una enfermedad profunda, religiosa, moral e intelectual, que afecta a la sociedad completa y a la persona en el interior de su alma. Como el cáncer, se alimenta de la misma sociedad, a la cual debe mantener con la mínima vida necesaria para que lo sustente, como la avispa a la araña en que pone sus huevos. Así, lo opuesto al comunismo no es otra ideología de signos contrarios, que si se le enfrenta, como sucedió con el nacional-socialismo, aunque sea violentamente, no amaga su raíz profunda: esa misma actitud ideológica que se posesiona del hombre. Lo verdaderamente opuesto a una enfermedad no es otra enfermedad de síntomas contrarios, sino la salud, la fortaleza natural del organismo; por ello, la única medicina que en definitiva es eficaz es aquélla que tiene como fin principal colaborar con el organismo en su lucha natural contra el agente patógeno: otro criterio podría llevar a matar al enfermo para acabar así con la enfermedad.

En la sociedad contemporánea, el único remedio para evitar su aniquilación por el comunismo es el fortalecimiento de

124.- Vladimir I. Lenin, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, op. cit.

su orden natural, de sus tradiciones, de su fundamento moral, de la fe cristiana que la engendró. Si esto no es posible, quiere decir que no hay remedio. El liberalismo y la fe democrática la tienen hipnotizada, como la rata delante de la serpiente: por ello, la recuperación de su fortaleza sólo puede pasar por la curación de todas sus enfermedades ideológicas.

VIII
La ideología, después de la Unión Soviética

Desde 1990, las circunstancias del poder ideológico han variado notoriamente. La ideología por excelencia, el marxismo-leninismo, ya no cuenta con una base tan importante como fue la Unión Soviética. Su base de poder político es, después de la caída de aquélla, más lejana y aparentemente más inocua. Sin embargo, no ha desaparecido como poder ideológico: al contrario, mantiene su capacidad de conquista y, sobre todo, su versatilidad para hacer frente a las distintas formas de resistencia que, consciente o inconscientemente, le opone la sociedad natural.

Se ha visto que los recursos de la ideología para imponerse a los hombres son muchos y diversos. El poder político y económico sólo ha sido uno de ellos. Por ejemplo, se manifestó con claridad en la revolución universitaria de 1967 y 1968, y aún antes en los movimientos, muy bien organizados, de rebeldía dentro de la Iglesia católica, que los objetivos no eran, en esa ocasión, los centros de poder que han sido por costumbre la meta de las asonadas subversivas, sino todo lo que sig-

nificase de algún modo autoridad y tradición en el orden intelectual, espiritual y religioso. En esos años, la ofensiva ideológica se inspiraba, entre los estudiantes, en la obra de Herbert Marcuse, a quien se seguía en sus propuestas de anarquía o destrucción de los antiguos «mitos y tabúes» en el orden de las creencias, de las categorías intelectuales y de las prácticas morales; o, entre los eclesiásticos y religiosos, sus profetas han sido Karl Rahner, Hans Küng o Edward Schillebeeckx, a cuya sombra se ha hecho de buen tono poner en duda desde los fundamentos de la fe hasta todas las formas concretas y tradicionales de vivir el Cristianismo.

La ebullición que caracterizó a la subversión religiosa e intelectual de los años sesenta se aquietó, pero perduraron sus efectos: las universidades perdieron definitivamente lo que aún conservaban de autoridad intelectual, la Iglesia visible dejó de ser el punto de referencia claro e inequívoco para la seguridad doctrinal y para la ejemplaridad de las conductas, y la sociedad en general, al perder estos puntos de apoyo fundamentales, ha visto extenderse en ella las actitudes escépticas y hedonistas, egoístas y materialistas, apóstatas y claudicantes.

El marxismo-leninismo ha tenido en Antonio Gramsci (1891-1937) al ideólogo que ha mostrado la eficacia de las vías revolucionarias que no pasan necesariamente por el poder político o militar: es el que ha mostrado que los esquemas de la ideología permiten atacar directamente lo que en el lenguaje de Marx se denomina la superestructura, es decir, el subproducto ilusorio y enajenante de las relaciones de producción, como el derecho, la moral, la religión y, en general, todo lo que pertenece al orden superior, no animal, de la vida humana.

El proceso subversivo en este orden no ha disminuido en intensidad después de la caída de los regímenes comunistas del oriente de Europa, sino al contrario. Lo cual no supone, sin embargo, que sea un partido marxista-leninista, o ideólogos

de este signo, los que lleven a cabo toda la acción subversiva. Aunque el leninismo ha tenido siempre la capacidad para asimilar todos los movimientos que directa o indirectamente tiendan, aunque sea inconscientemente, hacia las mismas metas subversivas, por lo cual no ha buscado ni busca tanto adherentes a la ideología cuanto agentes eficaces en orden a destruir creencias, virtudes, instituciones, etc. que sostengan, dándole un esqueleto firme, la vida normal de los hombres.

Por esto, no es necesario buscar, para las múltiples tendencias revolucionarias que actúan en distintos planos de la sociedad, una dirección y una inspiración necesariamente unificadas. No se encuentra sólo en Gramsci, por ejemplo, la explicación de las líneas maestras de los procesos revolucionarios activos, aunque la obra de este leninista italiano dé la clave para saber el por qué de muchos métodos de acción que en ellos se aplican. Es en general la difusión, en muy distintos planos y a diversos niveles o categorías de instituciones y de personas, de la actitud ideológica en cuanto tal, lo que ha ido produciendo, en forma progresiva, un vaciamiento de las mentes y un anquilosamiento de las voluntades.

Este vaciamiento se manifiesta en una insensibilidad generalizada ante todo lo que trascienda el ámbito del particular interés material y de una comodidad subjetiva no turbada por temas trascendentes. La inercia propia de espíritus del todo masificados es el resultado de una acción larga, insistente y cada vez más coercitiva de las ideologías -o de *la* ideología en sus distintas formas- sobre el espíritu humano, que ya encuentra sólo débiles y tímidas defensas en las instituciones que antes fueron su refugio del todo seguro.

El *pluralismo*, por ejemplo, o pluralidad de principios asumida como principio, se ha transformado en uno los principales «valores» en los que habría de sustentarse la convivencia. Los «consensos» parciales logrados entre posiciones siempre opuestas es lo más a lo cual se aspira. Lo cual no es efecto particular de una ideología, sino de lo que todas ellas no han po-

dido nunca dejar de ser -pues dejarlo habría sido destruirse a sí mismas-: un remedo informe y grotesco de lo que es el espíritu humano, participación por creación del Espíritu de Dios.

El para muchos sorpresivo derrumbe del poder soviético en las naciones de Europa oriental y central ha hecho que desapareciera la amenaza *física* representada por sus fuerzas armadas. Para los europeos occidentales ciertamente ese derrumbe significó una profunda sensación de alivio. Pero no se ha querido tomar cuenta de que el objetivo último de la subversión marxista-leninista, el cambio de las conciencias para borrar de ellas la fe cristiana, las convicciones morales fundadas en la ley natural, la fuerza de las legítimas tradiciones, la lealtad a la familia y a la patria, sigue plenamente vigente, buscado por la ideología que es la matriz de todas las otras, y que por lo mismo lleva en ella la marca que identifica a cada una: la libertad, asumida como ruptura radical con todo lo que signifique en el hombre dependencia de Dios y de su propia naturaleza. El liberalismo es, de este modo, no sólo la ideología primera en el orden de la gestación, sino también la primera en el orden de la consumación: toda ideología de ella nace y a ella vuelve. Después de la desaparición de la Unión Soviética, se está presenciando cómo el liberalismo recoge a sus críos y los mete bajo sus alas.

Bibliografía

ROQUE DAVID ARÁNEGA
PROFESOR EN HISTORIA

Primera Parte

Aristóteles, *Ética nicomaquea.*

Aristóteles, *Política*, (libros I, VII y VIII).

Tomás de Aquino, *Suma Teológica, I-II*, qq. 1-5 (tratado de la bienaventuranza), qq. 6-21 (tratado de los actos humanos), qq. 22-48 (tratado de las pasiones), qq. 49-70 (tratado de los hábitos y virtudes), qq. 71-89 (tratado de los vicios y pecados), qq. 90-114 (tratado de la ley). *II-II*, qq. 47-56 (tratado de la prudencia), qq. 57-122 (tratado de la justicia), qq. 123-140 (tratado de la fortaleza), qq. 141-170 (tratado de la templanza).

Charles de Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Quebec 1943; Madrid 1952.

Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Friburgo Brisg.; Barcelona (varias ediciones).

Numa Dionisio Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Paris 1864; Barcelona, 1965.

Félix Adolfo LAMAS, *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, 1985.

Osvaldo LIRA, *Ontología de la ley*, Santiago, 1986.

Antonio MILLÁN PUELLES, *La función, social de los saberes liberales*, Madrid, 1961.

Antonio MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Madrid, 1962.

Antonio MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico*, Madrid, 1984.

Thomas MOLNAR, *La autoridad y sus enemigos*, Madrid, 1977.

Bernardino MONTEJANO, *Curso de derecho natural*, Buenos Aires, 1994.

Jean OUSSET, *Para que Él reine*, París 1959; Madrid, 1972.

Leopoldo Eulogio PALACIOS, *La prudencia política*, Madrid, 1957.

Josef PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1980.

Abelardo PITHOD, *Curso de doctrina social*, Buenos Aires, 1979.

Santiago RAMÍREZ, *El derecho de gentes*, Madrid 1955.

Santiago RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956.

Carlos Alberto SACHERI, *El orden natural*, Buenos Aires, 1975.

Alfredo SÁENZ, *El Cardenal Pie*, Buenos Aires, 1987.

Arthur FRIDOLIN UTZ, *Ética social*, tomo I: *Los principios de la doctrina social*, Barcelona, 1961.

SEGUNDA PARTE

PLATÓN, *El Político*.

PLATÓN, *La República*.

PLATÓN, *Apología de Sócrates*.

PLATÓN, *Critón*.

ARISTÓTELES, *Política*.

Tomás DE AQUINO, *Acerca del régimen de los príncipes* (es original hasta II, 4).

Tomás DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles* (es original hasta III, 6).

Francisco DE VITORIA, *Sobre la potestad civil*, Salamanca 1528; Madrid, 1960.

Luis DE LEÓN, *Tratado de las leyes*, Salamanca 1571; Madrid, 1963.

Juan DE MARIANA, *Del rey y de la educación del rey*, Toledo 1599; Madrid, 1981.

Juan MÁRQUEZ, *El gobernador cristiano deducido de la vida de Moisés, príncipe del pueblo de Dios*, Salamanca 1612; Madrid, 1773.

Francisco SUÁREZ, *Defensa de la fe*, III: *El principado político*, Coimbra 1613; Madrid, 1963.

Francisco DE QUEVEDO, *Política de Dios y gobierno de Cristo Nuestro Señor*, Zaragoza 1626; Madrid, 1946.

Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe político-cristiano*, Milán 1642; Madrid, 1942.

Joseph DE MAISTRE, *Estudio sobre la soberanía*, París 1870 (escrito en 1794-1796); Buenos Aires, 1978.

Louis BILLOT, *Tractatus de Ecclesiae Cliristi*, quaest. XII, n.1: *De originibus et formis politici principatus*, Roma, 1898.

Víctor BOUILLON, *La política de Santo Tomás*, París; Buenos Aires, 1965.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Sobre las causas del orden político*, Mendoza, 1973.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Los fundamentos espirituales de la ciudad cristiana*, Mendoza, 1973.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Formación de la ciudad cristiana*, Buenos Aires, 1978.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Apogeo de la ciudad cristiana*, Buenos Aires, 1978.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *La ciudad griega*, Buenos Aires, 1998.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Pax romana*, Buenos Aires, 1984.

Robert COHEN, *Atenas, una democracia*, Barcelona, 1961.

Michel CREUZET, *Los cuerpos intermedios*, Martigny, 1964; Madrid, 1977.

Gonzague DE REYNOLD, *La formación de Europa*, II *El mundo griego y su pensamiento*, Friburgo; Madrid, 1948.

Alvaro D'ORS, *La violencia y el orden*, Madrid, 1987.

Eustaquio GALAN Y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1945.

Rafael GAMBRA y otros, *El municipio en la organización de la sociedad*, Madrid, 1971.

José María GIL MORENO DE MORA y otros, *Contribución al estudio de los cuerpos intermedios*, Madrid, 1968.

Etienne GILSON, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Lovaina, 1952; Buenos Aires, 1954.

León HOMO, *Nueva historia de Roma*, Lyon; Barcelona, 1943.

Werner JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Berlín, 1933; México, 1942.

Hugues KERALY, *Prefacio a la Política, de Santo Tomás de Aquino*, París; México, 1976.

Félix Adolfo LAMAS, *La concordia política*, Buenos Aires, 1975.

Osvaldo LIRA, *Nostalgia de Vásquez de Mella*, Santiago, 1942.

Osvaldo LIRA, *Visión política de Quevedo*, Madrid, 1948.

Osvaldo LIRA, *El orden político*, Santiago, 1985.

Vicente MARRERO, *El poder entrañable*, Madrid, 1952.

Julio MEINVIELLE, *Concepción católica de la política*, Buenos Aires, 1932.

Theodor MOMMSEN, *Historia de Roma*, Berlín, 1856; Madrid, 1956.

Leopoldo Eulogio PALACIOS, *Don Quijote y La vida es sueño*, Madrid, 1960.

Patricio H. RANDLE, *Teoría de la ciudad*, Buenos Aires, 1984.

Victorino RODRÍGUEZ, *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1978.

Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, *La Democracia ateniense*, Madrid, 1975.

Walter ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1985.

Juan VALLET DE GOYTISOLO y otros, *El principio de subsidiariedad*, Madrid, 1982.

Juan VALLET DE GOYTISOLO y otros, *Constitución orgánica de la nación*, Madrid, 1985.

Eugenio VEGAS LATAPIE, *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, 1965.

TERCERA PARTE

ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea* (libro V).

ARISTÓTELES, *Política* (libro I).

Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica II-II*, qq. 77 y 78.

Domingo DE SOTO, *De la justicia y del derecho*, Salamanca 1556; Madrid, 1967.

Tomás DE MERCADO, *Suma de tratos y contratos*, Salamanca, 1569; Madrid, 1975.

Luis DE MOLINA, *La teoría del justo precio*, Cuenca, 1593; Madrid, 1981.

Luis DE MOLINA, *Tratado sobre los préstamos y la usura*, Cuenca, 1597; Madrid, 1989.

Luis DE MOLINA, *Tratado sobre los cambios*, Cuenca, 1597; Madrid, 1990.

Martín DE AZPILCUETA, *Comentario resolutorio de cambios*, Salamanca, 1556; Madrid, 1965.

Hilaire BELLOC, *La restauración de la propiedad*, Londres, 1936; Buenos Aires, 1949.

Alejandro CHAFUEN, *Economía y ética*, Madrid, 1991.

Jesús DE LA IGLESIA GARCÍA, *Diez economistas españoles. Siglos XVI y XVII*, San Lorenzo del Escorial, 1991.

Marcel DE CORTE, *Humanismo económico*, París, 1974; Buenos Aires, 1975.

Marcel DE CORTE, *La economía al revés*, París, 1970; Buenos Aires, 1971 (en revista «Verbo»).

Rafael GAMBRA y otros, *Propiedad, vida humana y libertad*, Madrid, 1981.

Julio MEINVIELLE, *Conceptos fundamentales de la economía*, Buenos Aires, 1973.

Federico MIHURA, Filosofía económica de Aristóteles, Buenos Aires 1980.

Federico MIHURA, *Usura y capitalismo. La doctrina sobre la usura en el desarrollo del capitalismo medieval*, Buenos Aires, 1984.

Jean OUSSET y Michel CREUZET, *El trabajo*, París, 1963; Madrid, 1964.

Carmelo E. PALUMBO, *Cuestiones de doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1982.

Roberto PINCEMIN, *La paz y el dinero*, Buenos Aires, 1972.

Roberto PINCEMIN, *Antimodelo*, Buenos Aires, 1976.

Fulvio RAMOS, *Liberalismo económico y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1986.

Louis SALLERON, *Los católicos y el capitalismo*, Paris, 1951; Valencia, 1953.

Restituto SIERRA, *El pensamiento social y económico de la escolástica*, Madrid, 1975.

Max WEBER, *Historia económica general*, Munich, 1923; México, 1942.

CUARTA PARTE

Capítulo I

Nicolás MAQUIAVELO, *El príncipe*, Roma, 1531.

Nicolás MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Roma, 1531.

Raymond ARON, *El opio de los intelectuales*, París; Buenos Aires, 1957.

Francisco CANALS VIDAL y otros, *Los mitos actuales*, Madrid, 1969.

Norman COHN, *En pos del milenio*, Cambridge, 1969; Madrid, 1981.

Marcel DE CORTE, *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización*, París, 1949; Valencia s.d.

Henri DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Paris, 1981; Madrid, 1988.

Enrique DÍAZ ARAUJO, *Prometeo desencadenado o la ideología moderna*, Mendoza 1977.

José Pedro GALVAO DE SOUSA, *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado*, Sáo Paulo, 1972.

Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, París, 1935; Madrid, 1952.

Carlos Ignacio MASSINI, *El renacer de las ideologías*, Mendoza, 1984.

Thomas MOLNAR, *La decadencia del intelectual*, Cleveland, 1961; Buenos Aires, 1972.

Thomas MOLNAR, *El utopismo, la herejía perenne*, Nueva York, 1967; Buenos Aires, 1970.

Bernardino MONTEJANO, *Ideología, racionalismo y realidad*, Buenos Aires, 1981.

Arnhelm NEUSÜSS y otros, *Utopía*, 1968; Barcelona, 1971.

Migual PORADOWSKI, *Sociología del protestantismo*, Madrid, 1980.

Julio RETAMAL FAVEREAU, *Y después de Occidente ¿qué?*, Santiago, 1983.

Max SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Bonn, 1925; Buenos Aires, 1944.

Pitirim A. SOROKIN, *Achaques y manías de la sociología y ciencias afines*, Chicago 1956; Madrid, 1964.

Eric VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Chicago, 1952; Madrid, 1968.

Eric VOEGELIN, *Ciencia, política y gnosticismo*, München; Madrid, 1973.

Capítulos II y III

Thomas HOBBES, *Leviathan, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Londres, 1651.

Thomas HOBBES, *El ciudadano*, Paris, 1646.

John LOCKE, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Londres, 1690.

David HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, Londres, 1741-1742.

David HUME, *Ensayos políticos*, Londres, 1742.

Charles Louis DE SECONDAT, BARÓN DE MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, Ginebra 1747.

Adam SMITH, *Teoría de los sentimientos morales*, Edimburgo, 1759.

Adam SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Londres, 1776.

Adam FERGUSON, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Edimburgo, 1773.

Bernard MANDEVILLE, *La fábula de las abejas*, Londres, 1729.

Jeremy BENTHAM, *Principios de moral y legislación*, Londres, 1789.

Thomas Robert MALTHUS, *Ensayo sobre el principio de la población*, Londres, 1798.

Guillermo DE HUMBOLDT, *Escritos políticos*, Berlín, 1819.

David RICARDO, *Principios de economía política y de tributación*, Londres, 1817.

John STUART MILL, *Principios de economía política*, Londres, 1843.

John STUART MILL, *Sobre la libertad*, Londres, 1859.

John STUART MILL y Alexis DE TOCQUEVILLE, *Correspondencia 1835-1859*, París.

Friedrich A. HAYEK, *Camino de servidumbre*, Londres, 1944.

Friedrich A. HAYEK, *Los fundamentos de la libertad*, Chicago 1959; Madrid, 1975.

Friedrich A. HAYEK, *Derecho, legislación y libertad*, Chicago 1976; Madrid, 1982.

Ludwig VON MISSES, *La acción humana. Tratado de economía*, Nueva York, 1949; Madrid, 1980.

José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1952.

Jaime BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, París, 1848.

Hilaire BELLOC, *Historia de Inglaterra*, Nueva York, 1934; Buenos Aires, 1980.

Hilaire BELLOC, *Cómo aconteció la Reforma*, Londres, 1928; Buenos Aires, 1945.

John BOSSY y otros, *Crisis en Europa 1560-1660*, Oxford, 1965; Madrid, 1983.

Louis BILLOT, *El error del liberalismo*, Roma, 1929; Buenos Aires, 1978.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Decadencia de la ciudad cristiana*, Buenos Aires, 1979.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *La ruptura del sistema religioso en el siglo XVI*, Buenos Aires, 1980.

Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Las oligarquías financieras contra la monarquía absoluta*, Buenos Aires, 1980.

Guido DE RUGGIERO, *Historia del liberalismo europeo*, Roma; Madrid, 1944.

Bernard FAY, *La francmasonería y la revolución intelectual del siglo XVIII*, París; Buenos Aires, 1963.

Guillermo FRAILE, O. P., *Historia de la Filosofía*, III *Del Humanismo a la Ilustración*, Madrid, 1966.

Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero*, Madrid, 1976.

Bernhard GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Berlín, 1927; México, 1943.

Paul HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, París, 1946; Madrid, 1946.

Friedrich HEER, *Europa, madre de las revoluciones*, Stuttgart, 1964, Madrid, 1980.

Christopher HILL, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*, Londres, 1965; Barcelona, 1980.

Henry KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Londres, 1967; Madrid, 1987.

Wilhelm ROEPKE, *Más allá de la oferta y la demanda*, Zurich, 1958; Madrid, 1979.

George H. SABINE, *Historia de la teoría política*, Nueva York, 1937; México, 1945.

Quentin SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Cambridge, 1978; México, 1986.

Werner SOMBART, *El burgués*, Berlin, 1913; Madrid, 1972.

Werner SOMBART, *Lujo y capitalismo*, Berlin, 1913; Madrid, 1928.

Werner SOMBART, *El apogeo del capitalismo*, Berlín, 1902; México, 1946.

Ernst TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, Berlín, 1925; México, 1951.

Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, Madrid, 1986.

Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Tübingen, 1901; Barcelona, 1969.

George H. WILLIAMS, *La reforma radical*, Filadelfia, 1962; México, 1983.

Capítulo IV

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Dijon, 1755.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *El contrato social*, Amsterdam, 1762.

Denis DIDEROT y Jean LE ROND D'ALEMBERT, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Paris, 1751-1765.

A. HAMILTON, J. MADISON y J. JAY, *El federalista*, Nueva York, 1780.

Emmanuel J. SIÉYÈS, *¿Qué es el tercer estado?*, Paris, 1789.

Thomas PAINE, *Los derechos del hombre*, Londres, 1792.

Alexis DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Paris, 1835.

François GUIZOT, *La democracia en Francia*, Paris, 1849.

Crane BRINTON, *Los jacobinos*, Cambridge (Massachusetts), 1931; Buenos Aires, 1962.

Georges BURDEAU, *La democracia*, Bruselas, 1956; Barcelona, 1959.

Edmund BURKE, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Londres, 1790; Madrid, 1954.

Rubén CALDERÓN BOUCHET y otros, *La enciclopedia y el enciclopedismo*, Buenos Aires, 1983.

Augustin COCHIN, *La révolution et la libre-pensée*, Paris, 1978.

Augustin COCHIN, *Les societés de pensée el la démocratie moderne*, París, 1978.

Antoine DE RIVAROL, *Escritos políticos (1789-1800)*, Buenos Aires, 1980.

Alberto FALCIONELLI, *Hablando de democracia*, Buenos Aires, 1983.

Bernard FAY, *Histoire de la Grande Révolution 1715-1815*, Paris, 1959.

C. J. FRIEDRICH, *La democracia como forma política y como forma de vida*, Heidelberg, 1959; Madrid, 1966.

Pierre GAXOTTE, *La révolution française*, París, 1928.

V. GISCARD D'ESTAING, *Democracia francesa*, París, 1976; Buenos Aires, 1976.

Jacques GODECHOT, *La pensée révolutionaire en France et en Europe 1780-1799*, París, 1964.

Erik VON KUEHNELT-LEDDIHN, *Libertad o igualdad. La disyuntiva de nuestro tiempo*, Salzburg, 1953; Madrid, 1962.

Jean MADIRAN, *Les deux démocraties*, París, 1977.

Carlos Ignacio MASSINI y otros, *Los derechos humanos*, Mendoza, 1985.

Jesús PABON, *Franklin y Europa (1776-1785)*, Madrid, 1957.

J. L. TALMON, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Londres, 1951; México, 1956.

Juan VALLET DE GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, 1968.

Capítulo V

Claude-Henri DE ROUVROY, CONDE DE SAINT-SIMON, *El nuevo Cristianismo*, Paris, 1825.

Felicité DE LAMENNAIS, *Palabras de un creyente*, Paris, 1834.

Jacques MARITAIN, *Humanismo integral*, Paris, 1936.

Jacques MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Paris, 1951.

Jacques MARITAIN, *Cristianismo y democracia*, Nueva York, 1943.

Jacques MARITAIN, *Confesión de fe*, Nueva York, 1941.

Jacques MARITAIN, *La persona y el bien común*, Bruselas, 1946.

Emmanuel MOUNIER, *El personalismo*, Paris, 1950.

Jean CALBRETTE, *La crise actuelle du catholicisme français*, Paris, 1959.

Gustavo CORÇAO, *O século do nada*, Rio de Janeiro, s.d.

Harvey COX, *La cité séculiere*, Nueva York, 1966; Tournai, 1968.

Enrique DÍAZ ARAUJO, *Maritain y la Cristiandad liberal*, Mendoza, 1999.

Teresa DONOSO LOERO, *Los cristianos por el socialismo en Chile*, Santiago, 1975.

Rafael GAMBRA, *Unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, 1965.

Rafael GAMBRA, *El silencio de Dios*, Madrid, 1968.

Dietrich VON HILDEBRAND, *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, Chicago, 1967; Madrid, 1969.

Gonzalo IBÁÑEZ S. M., *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier, Maritain*, Santiago, 1984.

Charles DE KONINCK, *In Defence of Saint Thomas*, Quebec, 1945 (en revista «Laval Théologique et Philosophique»).

Jean MADIRAN, *L'hérésie du XXe. siécle*, Paris, 1968.

Jean MADIRAN, *L'Intégrisme. Histoire d'une histoire*, Paris, 1964.

Charles MAURRAS, *La démocratie réligieuse*, Paris, 1921.

Julio MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, 1945.

Julio MEINVIELLE, *Crítica a la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, 1948.

Julio MEINVIELLE, *De la Cábala al progresismo*, Salta, 1970.

Julio MEINVIELLE, *Correspondence avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Buenos Aires, 1947.

Julio MEINVIELLE, *Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.*, Buenos Aires, 1948.

Michael NOVAK, *Libertad con justicia. El pensamiento social católico y las instituciones liberales*, Nueva York, 1984; Buenos Aires, 1992.

Leopoldo Eulogio PALACIOS, *El mito de la Nueva Cristiandad*, Madrid, 1951.

César E. PICO, *Carta a Jacques Maritain*, Buenos Aires, 1937.

Migual PORADOWSKI, *Sobre la teología de la liberación*, Santiago, 1974.

Marcel PRELOT y F. GALLOUEDEC GENUYS, *Le Liberalisme catholique*, Paris, 1969.

Carlos A. SACHERI, *La Iglesia clandestina*, Buenos Aires, 1970.

Julio SILVA SOLAR y Jacques CHONCHOL, *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*, Santiago, 1965.

SOCIEDAD CHILENA DE DEFENSA DE LA TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD, *La Iglesia del silencio en Chile*, Santiago, 1976.

S. S. PÍO X, *Notre charge apostolique*, Roma, 1910.

S. S. PÍO XII, *Benignitas el humanitas*, Roma, 1944.

Capítulos VI y VII

Karl MARX, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1844.

Karl MARX, *Sobre la cuestión judía*, 1844.

Karl MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, 1845.

Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859.

Karl MARX, *La guerra civil en Francia*, 1871.

Karl MARX, *Crítica del programa de Gotha*, 1875.

Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Ideología alemana*, 1846.

Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Manifiesto comunista*, 1848.

Friedrich ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, 1888.

Friedrich ENGELS, *Anti-Dühring*, 1878.

Vladimir I. LENIN, *¿Qué hacer?*, 1902.

Vladimir I. LENIN, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, 1917.

Vladimir I. LENIN, *El Estado y la revolución*, 1918.

Vladimir I. LENIN, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, 1918.

Vladimir I. LENIN, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, 1918.

Vladimir I. LENIN, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, 1920.

Vladimir I. LENIN, *Tareas de las juventudes comunistas*, 1920.

Antonio GRAMSCI, *Letere del carcere*, Milán 1947.

Alain BESANÇON, *Breve tratado de sovietología*, París, 1976; Madrid, 1977.

Alain BESANÇON, *Los orígenes intelectuales del leninismo*, París, 1977; Madrid, 1980.

Igor CHAFAREVITCH, *El fenómeno socialista*, París, 1977; Madrid, 1978.

Marcel CLEMENT, *El comunismo frente a Dios*, París; Madrid, 1974.

Stéphane COURTOIS y otros, *El libro negro del comunismo*, París, 1997; Madrid, 1998.

Enrique DÍAZ ARAUJO, *La rebelión de la nada, o los ideólogos de la revolución cultural*, Buenos Aires, 1983.

Alberto FALCIONELLI, *Historia de Rusia contemporánea, 1825-1917*, Mendoza, 1954.

Alberto FALCIONELLI, *Historia de Rusia soviética, 1917-1957*, Madrid, 1960.

Alberto FALCIONELLI, *El licenciado, el seminarista y el plomero. Breve glosario del comunismo en acción*, Buenos Aires, 1961.

Alberto FALCIONELLI, *El camino de la revolución, de Babeuf a Mao Tse-Tung*, Buenos Aires, 1965.

Alberto FALCIONELLI, *Manual histórico de sovietología*, Buenos Aires, 1983.

Alberto FALCIONELLI, *Capitalismo y marxismo como ruptura en la historia*, Buenos Aires, 1949.

Alberto FALCIONELLI, *Sociedad occidental y guerra revolucionaria*, Buenos Aires, 1962.

Alberto FALCIONELLI, *En torno a la cuestión china*, Mendoza, 1967.

Alberto FALCIONELLI, *De Marx a Brezhnev*, Valparaíso, 1975.

Aldous HUXLEY, *Un mundo feliz*, Londres; Barcelona, 1969.

José Miguel IBÁÑEZ LANGLOIS, *El marxismo. Visión crítica*, Santiago, 1973.

Aurele KOLNAI, *Errores del anticomunismo*, Quebec, 1950-1951; Madrid, 1952.

Konrad LÖW, *La fascinación del comunismo*, Colonia, 1981; Santiago, 1983.

Jean MADIRAN, *La vieillesse du monde. Essai sur le communisme*, Jarzé, 1975.

Jean MADIRAN, *La derecha y la izquierda*, París, 1977; Buenos Aires, 1981.

Curzio MALAPARTE, *Técnica del golpe de Estado*, Roma, 1928; México, 1957.

Julio MEINVIELLE, *El poder destructivo de la dialéctica comunista*, Buenos Aires, 1962.

Thomas MOLNAR, *La izquierda vista de frente*, París, 1970; Madrid, 1973.

Thomas MOLNAR, *El socialismo sin rostro*, París; Madrid, 1979.

Jules MONNEROT, *Sociología del comunismo*, París, 1963; Madrid, 1968.

Jules MONNEROT, *Sociología de la revolución*, Paris, 1969; Buenos Aires, 1981.

George ORWELL, *Rebelión en la granja*, Londres, 1945; Buenos Aires, 1948.

George ORWELL, *1984*, Londres, 1949; Buenos Aires, 1950.

Jean OUSSET, *Marxismo y revolución*, París, 1970; Buenos Aires, 1977.

André PIETTRE, *Marx y marxismo*, París, 1959; Madrid, 1962.

Miguel PORADOWSKI, *El marxismo invade la Iglesia*, Valparaíso, 1974.

Miguel PORADOWSKI, *Karl Marx. Su pensamiento y su revolución*, Santiago 1986.

Miguel PORADOWSKI, *El marxismo en la teología*, Santiago, 1983.

Stefan T. POSSONY, *Lenin. Una biografía*, Colonia, 1965; Barcelona, 1970.

Aleksandr SOLZHENITSYN, *El archipiélago Gulag*, Paris, 1973-1976; Barcelona, 1974.

Aleksandr SOLZHENITSYN, *Memorias (Coces al aguijón)*, 1975; Barcelona, 1977.

Aleksandr SOLZHENITSYN, *Un incidente en la estación de Krechetovka*, Moscú, 1962; Barcelona, 1970.

Aleksandr SOLZHENITSYN, *Denuncia* (cartas y discursos 1973-1980), Santiago, 1981.

Armando VALLADARES, *Contra toda esperanza*, Barcelona, 1985.

Michael VOSLENSKY, *La Nomenklatura*, Viena, 1980; Barcelona, 1981.

Capítulo VIII

Romano AMERIO, *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX*, Milán-Nápoles, 1985; Salamanca, 1994.

Gilbert Keith CHESTERTON, *La esfera y la cruz*, Londres; Buenos Aires, 1940.

Rafael GAMBRA, *El silencio de Dios*, Madrid, 1968.

Clive STAPLES LEWIS, *El gran divorcio*, Londres; Buenos Aires, 1956.

Patricio H. RANDLE, *Soberanía global. Adonde lleva el mundialismo*, Buenos Aires, 1999.

Alfredo SÁENZ, *El nuevo orden mundial en el pensamiento de Fukuyama*, Buenos Aires, 1993.

Alfredo SÁENZ, *El hombre moderno*, Buenos Aires, 1998.

Dietrich VON HILDEBRAND, *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, Regensburg, 1967; Madrid, 1969.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir
el día 8 de septiembre de 2002,
Festividad de la Natividad de Nuestra Señora
en IMPRESOS ANCLA S.R.L
Sarandí 1157 (C1222ACM)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires

"...Atendiendo al contenido y a la dimensión de las cuatro partes del libro, podría haberse considerado otra división básica, entre la realidad y la ideología. Son éstas, en efecto, las alternativas fundamentales a las cuales se enfrenta el hombre contemporáneo. Lo más grave es que la generalización de la mentalidad ideológica, característica de nuestro tiempo, impide a muchos descubrir siquiera la existencia de la alternativa, pues no se dan cuenta de que el orden natural de la vida humana no es otro sistema ideológico, otro esquema a priori que moldea la inteligencia del sujeto antes de que sea fecundada por lo real. Esa mentalidad es la enajenación de la inteligencia: curar a alguien de la paranoia ahí implicada es extremadamente difícil, pues el que ha perdido la capacidad de juicio vive en función de su sucedáneo, de la prótesis intelectual implantada para hacer desaparecer el órgano natural. Mostrar el contraste entre esa mentalidad y el verdadero conocimiento, lograr que se descubra cómo la actitud ideológica aniquila en los hombres el sentido de lo real, anulando las posibilidades concretas de ordenar la sociedad sobre bases estables, es una de las metas propuestas al redactar estas páginas".

Juan Antonio Widow

Este libro se terminó de imprimir
el día 8 de septiembre de 2002,
Festividad de la Natividad de Nuestra Señora
en IMPRESOS ANCLA S.R.L
Sarandí 1157 (C1222ACM)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires

"...Atendiendo al contenido y a la dimensión de las cuatro partes del libro, podría haberse considerado otra división básica, entre la realidad y la ideología. Son éstas, en efecto, las alternativas fundamentales a las cuales se enfrenta el hombre contemporáneo. Lo más grave es que la generalización de la mentalidad ideológica, característica de nuestro tiempo, impide a muchos descubrir siquiera la existencia de la alternativa, pues no se dan cuenta de que el orden natural de la vida humana no es otro sistema ideológico, otro esquema a priori que moldea la inteligencia del sujeto antes de que sea fecundada por lo real. Esa mentalidad es la enajenación de la inteligencia: curar a alguien de la paranoia ahí implicada es extremadamente difícil, pues el que ha perdido la capacidad de juicio vive en función de su sucedáneo, de la prótesis intelectual implantada para hacer desaparecer el órgano natural. Mostrar el contraste entre esa mentalidad y el verdadero conocimiento, lograr que se descubra cómo la actitud ideológica aniquila en los hombres el sentido de lo real, anulando las posibilidades concretas de ordenar la sociedad sobre bases estables, es una de las metas propuestas al redactar estas páginas".

JUAN ANTONIO WIDOW